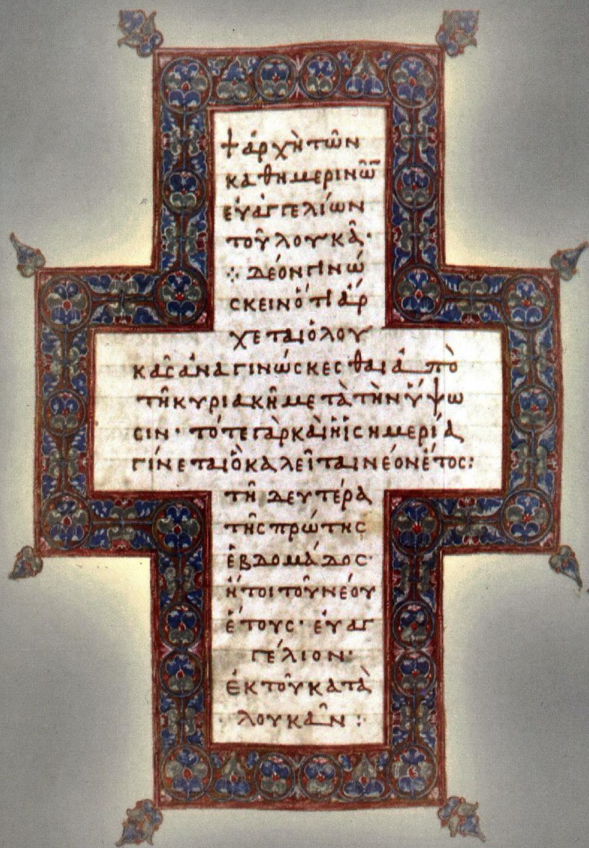


PREOT OLIVIU BOTOI



MORALA BIBLICĂ ȘI MORALA CORANICĂ

Ediție
REÎNTREGIREA

Preot
OLIVIU BOTOI

**MORALA BIBLICĂ
ȘI MORALA CORANICĂ**
Istorie. Convergențe. Aglutinări

Preot
OLIVIU BOTOI

MORALA BIBLICĂ ȘI MORALA CORANICĂ

Istorie. Convergențe. Aglutinări

*Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului Părinte IRINEU
Arhiepiscop al Alba Iuliei*

Ediția
REÎNTREGIREA
Alba Iulia, 2020

DTP & Layout: Andrei Motora

Corectură: Pr. Nicolae Aloman, Andrei Motora, Claudiu Popa

Copertă: Pr. Nicolae Aloman

Imagine copertă: *MS 39603, ff 112r-196v - Cruciform Gospel
Lectionary (12th century)*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BOTOI, OLIVIU

Morala biblică și morala coranică : istorie, convergențe, aglutinări / preot Oliviu Botoi ; carte tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Irineu Arhiepiscop al Alba Iuliei. - Alba Iulia : Reîntregirea, 2020

Conține bibliografie

ISBN 978-606-509-471-0

EDITURA REÎNTREGIREA

Str. Mihai Viteazul, nr. 16

510010, Alba Iulia (RO)

Tel: 0258 811 690

editurareintregirea@gmail.com

www.editurareintregirea.ro

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE	11
INTRODUCERE.....	17
 I. BIBLIA ȘI CORANUL –	
SURSE ALE ACȚIUNII MORALE.....	35
 1.1. CREȘTINISMUL ȘI ISLAMUL –	
DOUĂ RELIGII ALE CĂRȚII.....	37
1.1.1. RELIGIA ȘI PRECEPTELE MORALE	42
1.1.1.1. Raportul dintre religie și morală	45
1.1.1.2. Necesitatea moralei religioase	52
1.1.2. CREȘTINISMUL ORIENTAL ȘI GENEZA ISLAMULUI.....	60
1.1.2.1. Răspândirea creștinismului	
în spațiul arab pre-islamic.....	61
1.1.2.2. Cetăți și populații arabe încreștinate	68
1.1.2.3. Iudeo-nazareismul.....	75
1.2. ELEMENTE DE TEOLOGIE A TEXTULUI SACRU	80
1.2.1. VERBALIZAREA REVELAȚIEI SCRIPTURISTICE.	
PERSOANĂ, LIMBAJ ȘI LIMBĂ.....	81
1.2.2. PERSPECTIVA BIBLICĂ ȘI CEA CORANICĂ	
ASUPRA ORIGINII LIMBII	90
1.3. PREZENTAREA CONCEPTELOR DE	
„MORALĂ BIBLICĂ” ȘI „MORALĂ CORANICĂ”	93
1.3.1. RAPORTUL DINTRE SCRIPTURĂ ȘI MORALĂ	94
1.3.1.1. Biblia și morala.....	95
1.3.1.2. Coranul și morala	106
1.3.2. MORALA BIBLICĂ ȘI PERSPECTIVELE	
HERMENEUTICII CONTEMPORANE	115

1.3.2.1. Dezvoltarea și sistematizarea conceptului de morală biblică.....	116
1.3.2.2. Demersul hermeneutic din perspectiva teologiei morale	120
1.3.3. MORALA CORANICĂ ȘI PERSPECTIVA JURIDICO-MORALĂ.....	131
1.3.3.1. Morala coranică și legea morală islamică	131
1.3.3.2. Exegeza coranică și acțiunile morale	135
CONCLUZII	138
 II. „LOGOFANIA INAUGURALĂ” ȘI MODELUL RELIGIOS-MORAL AL „ÎNTEMEIETORULUI”	 141
 2.1. IISUS HRISTOS – EVANGHELIA ÎNTRUPATĂ ȘI MODELUL DESĂVÂRȘIRII MORALE.....	 143
2.1.1. Iisus Hristos – CUVÂNTUL CEL DIN VECI AL TATĂLUI	144
2.1.1.1. Logosul și creația	145
2.1.1.2. Logosul ioaneic	155
2.1.2. IISUS HRISTOS – MODELUL DESĂVÂRȘIRII MORALE.....	160
2.1.2.1. Hristos – principiul moral generator al unei noi lumi	161
2.1.2.2. Hristos – izvorul și sinteza virtuților morale.....	167
2.2. MAHOMED ȘI SURSELE CORANULUI.....	169
2.2.1. ROLUL LUI MAHOMED ÎN ISLAM	171
2.2.2. PORTRETUL BIOGRAFIC AL PROFETULUI – ÎNTRE ISTORIE ȘI LEGENDĂ	174
2.2.3. IMAGINEA LUI MAHOMED ÎN EUROPA MEDIEVALĂ.....	177
2.2.4. LEGĂTURILE LUI MAHOMED CU CREȘTINISMUL.....	180
2.2.4.1. „Profeția” călugărului Bahira	181
2.2.4.2. Waraqa Ibn Nawfal.....	184
2.2.4.3. Negus-ul din Abisinia (Etiopia).....	186
2.2.4.4. Creștinii din Najran.....	188

2.2.5. MAHOMED – UN PRETINS ANALFABET.....	192
2.2.6. „CĂLĂTORIA NOCTURNĂ” A PROFETULUI MAHOMED (ZBORUL LUI MAHOMED)	195
CONCLUZII	201

III. PARADIGMA MORALEI ÎN

TEXTUL BIBLIC ȘI ÎN TEXTUL CORANIC	203
---	------------

3.1. DECALOGUL ÎN BIBLIE ȘI ÎN CORAN.....	203
– O ABORDARE COMPARATIVĂ.....	203

3.1.1. DIMENSIUNEA MORALĂ A LEGII MOZAICE

ÎN CREȘTINISM ȘI ÎN ISLAM	203
---------------------------------	-----

3.1.1.1. Legea morală mozaică în creștinism	204
---	-----

3.1.1.2. Legea morală mozaică în islam.....	207
---	-----

3.1.2. CELE ZECE PORUNCI CA ESENȚĂ A LEGII MORALE

3.1.2.1. Porunca I a Decalogului	213
--	-----

3.1.2.2. Porunca a II-a a Decalogului.....	217
--	-----

3.1.2.3. Porunca a III-a a Decalogului.....	221
---	-----

3.1.2.4. Porunca a IV-a a Decalogului	225
---	-----

3.1.2.5. Porunca a V-a a Decalogului.....	229
---	-----

3.1.2.6. Porunca a VI-a a Decalogului	233
---	-----

3.1.2.7. Porunca a VII-a a Decalogului	237
--	-----

3.1.2.8. Porunca a VIII-a a Decalogului.....	242
--	-----

3.1.2.9. Porunca a IX-a a Decalogului.....	245
--	-----

3.1.2.10. Porunca a X-a a Decalogului.....	249
--	-----

3.2. „EVANGHELIA ÎN CORAN”

– APOCRIFAREA MORALEI DEPLINE	252
-------------------------------------	-----

3.2.1. ÎNTERACȚIUNI, SINTEZE, AGLUTINĂRI

3.2.1.1. „Universul” biblic și „sinteza” coranică.....	253
--	-----

3.2.1.2. Literatura biblică și exegeza islamică	261
---	-----

3.2.2. IISUS HRISTOS ÎN TEXTUL CORANULUI

3.2.2.1. Imagini coranice ale lui Iisus Hristos.....	268
--	-----

3.2.2.1.1. <i>Iisus, fiul Mariei</i>	268
3.2.2.1.2. <i>Iisus, semn divin și profet al poporului</i>	270
3.2.2.1.3. <i>Iisus Mesia</i>	272
3.2.2.1.4. <i>Iisus Hristos – Cuvântul</i>	276
3.2.2.2. <i>Scene coranice din viața lui Iisus</i>	279
3.2.2.2.1. <i>Vestea cea bună adusă Fecioarei Maria</i>	279
3.2.2.2.2. <i>Nașterea lui Iisus</i>	283
3.2.2.2.3. <i>Minunile lui Iisus</i>	287
3.2.2.2.4. <i>Cina sau Masa coborâtă din cer</i>	291
3.2.2.2.5. <i>Răstignirea, moartea și învierea lui Iisus Hristos</i>	299

CONCLUZII	301
-----------------	-----

IV. CONVERGENȚE ȘI DIVERGENȚE ÎNTRE MORALA BIBLICĂ ȘI MORALA CORANICĂ..... 303

4.1. ASPECTE MORALE BIBLICE ȘI CORANICE ÎN RAPORTUL OMULUI CU DUMNEZEU 303

4.1.1. FIINȚA BINELUI ȘI BINELE MORAL.....	303
4.1.2. HAR, CREDINȚĂ ȘI FAPTE BUNE	305
4.1.3. O PERSPECTIVĂ ASUPRA „STÂLPILOR ISLAMULUI”	312
4.1.3.1. Postirea și postul.....	313
4.1.3.2. Milostenia	323

4.2. ASPECTE MORALE BIBLICE ȘI CORANICE..... 329 ÎN RAPORTUL OMULUI CU LUMEA 329

4.2.1. ATITUDINEA FAȚĂ DE APROAPELE	329
4.2.2. SFATURILE EVANGHELICE	332
4.2.3. ÎNSTITUȚIA FAMILIEI	340

4.3. ATITUDINI PATRISTICE FAȚĂ DE MORALA CORANICĂ ȘI FAȚĂ DE ISLAM..... 351

4.3.1. SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN	351
4.3.1.1. Contextul biografic.....	351
4.3.1.2. Atitudinea față de morala islamică.....	353

4.3.2. THEODOR ABŪ QURRAH	357
4.3.2.1. Contextul biografic	357
4.3.2.2. Atitudinea față de morala islamică.....	360
4.3.3. MANUEL AL II-LEA PALEOLOGUL	362
4.3.3.1. Contextul biografic	362
4.3.3.2. Atitudinea față de morala islamică.....	365
4.4. ORIENTĂRI ȘI PERSPECTIVE ACTUALE ÎN PROBLEMATICA RAPORTULUI DINTRE MORALA BIBLICĂ ȘI MORALA CORANICĂ	369
4.4.1. ASPECTE ALE DIALOGULUI INTERRELIGIOS CREȘTINO-ISLAMIC CONTEMPORAN.....	369
4.4.1.1. Dialogul interreligios dintre creștini și musulmani	369
4.4.1.2. Perspectiva teologică a părintelui Andrei Scrima și „întâlnirea religiilor”	373
4.4.2. MORALA RELIGIOASĂ SPRE O „ETICĂ PLANETARĂ”? ÎMPlicaȚII, CONTEXTE, PRETEXTE	381
4.4.2.1. Rădăcini și fundamente biblice și coranice în documente constituționale.....	381
4.4.2.1.1. <i>Cazul Europei post-creștine</i>	384
4.4.2.1.2. <i>Cazul Orientului islamic</i>	390
4.4.2.2. Morala biblică versus morala coranică în contextul unei etici planetare	393
CONCLUZII	398
CONCLUZII FINALE.....	401
BIBLIOGRAFIE	407

CUVÂNT ÎNAINTE

Contextul actual al globalizării și facilitării nemărginite a circulației informației de la un capăt la celălalt al lumii supune societatea umană unui proces de metamorfoze antropologice și spirituale. În vederea diminuării deosebirilor rasiale, religioase și chiar economice între popoarele lumii, se conturează ideea fabricării unui nou umanism, dominat de secularizare radicală, eterogenizare religioasă și uniformizare etică pe fundamente șubrede. Dorința impunerii unei morale seculare, ruptă de izvorul religios sau creată printr-un creuzet religios universal, va conduce spre un eșec ideologic, având în vedere faptul că o morală ateistă nu poate fi asumată de persoana umană. Oricum om acționează moral și liber doar în baza propriei sale credințe religioase.

În această perioadă istorică pe care o traversăm, „Europa christiana” își reneagă propria identitate spirituală care i-a oferit șansa propășirii ei în fața întregii lumi. Creștinismul a schimbat înfățișarea lumii marcată de barbarism și a instaurat o nouă ordine morală care are la temelie iubirea sacrificială și altruistă. Din păcate, creștinismul european, cu precădere cel apusean, traversează o criză doctrinară și morală prin care își pierde forța de transformare a societății pentru atingerea binelui comun. Pe fondul acestei amorțiri spirituale a Europei, apare tot mai pronunțată semiluna islamică drept forță religioasă în multe state ale Occidentului, impunând noi legi și cutume de natură etică.

Cartea de față, intitulată *Morala biblică și morala coranică. Istorie, convergențe, aglutinări*, ne prezintă o perspectivă

asupra raportului dintre creștinism și islam, din punctul de vedere al moralei pe care o propovăduiesc cele două religii. Lucrarea reprezintă rezultatul cercetărilor asidue întreprinse de către părintele Oliviu Botoi în cadrul studiilor doctorale efectuate sub coordonarea noastră. Teza de doctorat, cuprinsă în această carte, abordează o temă inedită de teologie morală, în care se intersectează mai multe discipline teologice și umaniste, precum Dogmatica, Istoria și filosofia religiilor, Vechiul și Noul Testament, Patrologia, Misiologia, Literatura comparată ș.a. Lucrarea este de un mare interes și prezintă actualitate pentru spiritualitatea și teologia morală ortodoxă din spațiul românesc, privind spre noile provocări de natură morală, ideologică și interreligioasă cu care se confruntă societatea contemporană, acum la începutul mileniului al treilea.

Conținutul cărții deschide o direcție proaspătă și revelatoare pentru studiul teologiei morale, orientându-se spre o analiză comparată a moralei religioase izvorâtă din două mari religii monoteiste, creștinismul și islamul, apelând adesea la preceptele mozaice și la istoria monoteistă a iudaismului veterotestamentar. Mai mult decât atât, abordarea nu este una generală, de analiză succintă și desuetă a celor două sisteme teologice specifice, ci se canalizează spre analizarea conceptelor de „morală biblică” și de „morală coranică”, cercetând cărțile fundamentale care stau la baza acțiunii morale în cele două mari religii, anume Biblia și Coranul.

Caracterul inedit și insolit al lucrării în peisajul teologiei ortodoxe românești l-a provocat pe părintele Oliviu Botoi la o cercetare de pionierat, într-un anume sens. Lipsa unei bibliografii pertinente pe acest subiect, în limba română, a prelungit eforturile de cercetare și de redactare a tezei, însă accesul la bibliografia străină (cărți și studii de specialitate în limbile franceză, engleză și italiană) a oferit, în final, o per-

spectivă cât se poate de nouă în teologia din spațiul academic românesc. Acest lucru deschide o nouă direcție de dezvoltare și aprofundare a marilor teme ale tradiției creștine, abordate într-o perspectivă comparată.

În ceea ce privește conținutul cărții, expus sistematic și științific în patru capitole generoase, cu numeroase subcapitole aferente ce permit explicitarea temei sub toate aspectele teologico-morale, se observă un plan metodologic bine articulat și o perspectivă largă asupra temei enunțate. Fiind vorba despre o teză de doctorat, introducerea vastă a cărții ne prezintă sistematic, clar și concis încadrarea lucrării în domeniul tematic al teologiei morale, scopul și obiectivele generale ale lucrării elaborate, stadiul cercetării, metodologia de cercetare și limitele cercetării pe care a întreprins-o autorul.

Primul capitol al cărții, intitulat *Biblia și Coranul – surse ale acțiunii morale*, ne prezintă câteva dintre trăsăturile specifice religiei creștine și religiei islamice, denumite în unele accepțiuni teologice „religii ale cărții”. De asemenea, în acest capitol se subliniază importanța cărții sfinte ca sursă a reflecției și a acțiunii morale, fundamentând demersul metodico-științific pe conceptele de „morală biblică” și „morală coranică”, enunțate în titlul tezei. În tratarea subiectului s-a ținut mult seama de istoria genezei cărții Coran, în contextul plurireligios oriental al secolului al VII-lea, și a fost prezentată o perspectivă hermeneutică cu accente morale privind conținutul celor două cărți.

Capitolul al doilea, *„Logofania inaugurală” și modelul religios-moral al „întemeietorului”*, ne expune profilul religios-moral al Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Om adevărat și Dumnezeu adevărat, și profilul religios-moral al lui Mahomed, profetul islamului. Am putut observa faptul că Iisus Hristos este Dumnezeu-Omul întrupat în istorie pentru

mântuirea lumii și se identifică cu Cuvântul Cel din veci al Tatălui, cu Logosul divin, prin care toate s-au făcut. Cu alte cuvinte, Logosul are o valoare universală și copleșește sistemele teologice ca forme conceptuale de articulare a teologiei, după cum subliniază autorul tezei. Totodată, comparația realizată de autor își justifică pura intenție pedagogică, precizând clar dezacordul față de expunerile istorico-critice ale marilor întemeietori de religie.

În capitolul al treilea, *Paradigma moralei în textul biblic și în textul coranic*, sunt identificate principalele elemente de teologie morală care se fundamentează pe textul Bibliei, într-o prezentare comparativă cu elementele teologiei morale islamice regăsite în textul Coranului. Așa cum autorul argumentează în primul capitol, textul Coranului a preluat și numeroase surse iudaice, motiv pentru care legea morală a Vechiului Testament, care se poate rezuma la cele zece porunci, se poate găsi și identifica lesne și în textul Coranului. Mai mult decât atât, stilul de expunere al Coranului este cât se poate de apropiat de cel vechitestamentar. Cât privește conținutul Noului Testament în raport cu textul coranic, părintele Oliviu Botoi a relevat câteva surse creștine, de cele mai multe ori apocrife, care au fost folosite în redactarea unor sure coranice.

Al patrulea capitol, *Convergențe și divergențe între morală biblică și morală coranică*, expune o sinteză a celor mai importante aspecte morale biblice și coranice, în raport cu Dumnezeu și în raport cu lumea și cu semenii. Pe lângă prezentarea comparativă a noțiunii binelui moral, harului, credinței și faptelor bune, s-a insistat asupra „stâlpilor islamului”, sfaturilor evanghelice și instituției familiei, din punctul de vedere al moralei biblice și coranice. Acestea reprezintă cele mai des întâlnite probleme care generează discuții și polemici, deoarece pun în prim plan omul și

interacțiunile lui sociale. Stâlpii islamului reprezintă forme rigorigiste și legaliste care sunt obligatorii pentru orice musulman și care, din punctul nostru de vedere, nu au capacitatea de a-l transforma pe om și de a-l face mai bun. Viziunea coranică asupra stâlpilor islamului nu este întocmai cum se prezintă în variantele teologice actuale. Astfel putem afirma că există o fractură între preceptele Coranului și moralitatea lumii islamice, al cărei ritm spiritual este reglat mai degrabă de *sharia* decât de cartea sfântă și revelată a mahomedanilor.

Cartea reușește cu grație să ne expună modul în care a evoluat raportul dintre morala biblică și cea coranică și ne demonstrează faptul că cea din urmă preia numeroase aspecte iudeo-creștine pe care le metamorfozează într-un stil caracteristic, de cele mai multe ori păgubos din punct de vedere teologic și etic. Astfel, morala coranică reprezintă o formă de aglutinare mai puțin reușită și care a fost statuată odată cu politizarea islamului, în timpul și după perioada medineză a activității lui Mahomed. Pe lângă multe aspecte inedite ale conținutului acestui opus teologic, apreciem în mod deosebit câteva aspecte ale teologiei ortodoxe pe care autorul le-a accentuat: importanța Sfintei Scripturi în viața morală a credincioșilor, prin prezentarea și accentuarea conceptului de *lectio divina* ortodoxă, ca demers moral-spiritual al credincioșilor, modurile de lectură în cheie morală a Sfintei Scripturi, precum și hristocentrismul moralei creștine, bazat pe structura limbajului biblic, pe scrierile Sfinților Părinți.

Prin citirea acestei lucrări de teologie, vom înțelege diferențele de ordin moral dintre preceptele Sfintei Scripturi și preceptele Coranului. Astfel, ni se va lămuri faptul că Biblia nu este documentul vetust ce cuprinde doar prescripții morale pentru credincioșii din toate timpurile, ci că Biblia

prezintă structura existenței umane și articularea gândului lui Dumnezeu pentru capacitățile intelectuale și spirituale ale omului dintotdeauna. Coranul, însă, în accepțiunile teologice musulmane, este cuvântul lui Allah dictat lui Mahomed direct în limba arabă și care rămâne închis în el însuși, neavând puterea de a transforma oamenii din punct de vedere spiritual și de a le oferi prilejul unui dialog direct și deschis cu Dumnezeu. Biblia, în schimb, rămâne mereu deschisă în mijlocul Bisericii în care s-a dezvoltat și al cărei Cap este Hristos Însuși, Logosul divin și Cuvântul vieții.

Prof. Univ. Dr. **Irineu Pop**
Arhiepiscop al Alba Iuliei

INTRODUCERE

In contextul religios-moral al începutului mileniului al treilea, credința trece printr-o criză marcată de pretențiile umanismului secular și de tezele filosofiei ateiste. Procesul globalizării și fenomenele migraționiste de masă provoacă mutații în sfera identității religioase și, astfel, sunt neglijate sau chiar uitate rădăcinile tradiției, generându-se un cosmopolitism religios universal. Ciocnirea civilizațiilor (Samuel Huntington) este un proces în plină desfășurare care încearcă să fie ameliorat pe calea dialogului interreligios pus sub semnul ideologizării. Istoria omenirii și experiența vieții au demonstrat faptul că umanitatea nu poate fi lipsită de factorul religios, care îi oferă un sens existențial și îi propune un set de valori integrate într-un sistem moral de natură revelată. De cele mai multe ori, acțiunile umane de orice fel atrag după sine efecte ce sunt evaluate după valoarea lor morală. Comportamentul uman și raporturile inter-umane devin aspectele care definesc structura unei societăți bazate pe principii și valori etice. Religia a început să fie exploatată din prisma unei contribuții la etica socială și la stabilirea păcii, dreptății, integrității și bunăstării în lume.

Dimensiunea religioasă a globalizării implică odată cu sine și o dimensiune morală. Inițierea și implementarea unui concept de etică planetară/globală (Hans Küng) ridică mari probleme în raporturile dintre religii. Extragerea unor principii generale din morala religiilor lumii naște un relativism moral, accentuarea unor dimensiuni religioase

specifice unui anumit sistem etic în defavoarea altuia atrage conflicte interreligioase, ignorarea moralei religioase și promovarea unei etici seculare relativizează categoric axiologia, iar cultivarea unei religii civile se transformă într-o ideologie politică a eticului corect (Jane Singleton). În acest fel, avatarurile moralei sociale nu vor avea capacitatea de a menține într-o ordine morală o nouă ordine mondială. Din punctul de vedere al teologiei ortodoxe, morala nu se epuizează în formalismul etic social, ci se împlinește doar prin desăvârșirea persoanei și prin lucrarea virtuților ca act al nevoinței (Ierótheos Vlachos).

Ținând seama de situația demografică a Europei creștine îmbătrânite și de asaltul migraționist al popoarelor orientale islamice către Europa, am considerat că este cât se poate de utilă și de actuală tratarea unui subiect legat de sistemul moral creștin în raport cu sistemul moral islamic. Acest demers este întărit și de faptul că cele două mari religii monoteiste înregistrează cel mai mare număr de adepți, creștinii reprezentând aproximativ 32%, iar musulmanii aproximativ 25%, din populația planetei (Conrad Hackett, David McClendon – 2015). Creștinismul și morala creștină au construit o cultură și o civilizație nouă, bazate pe virtutea iubirii, care au caracterizat și caracterizează continentul european și pe cel american. Islamul, de asemenea, a cucerit o parte importantă a Orientului Apropiat și Mijlociu și partea nordică a continentului african, devenind o religie a puterii și a supunerii.

Evaluarea generală a celor două sisteme morale implică un demers de amploare și cu numeroase investigații metodologice asupra tuturor aspectelor care compun structura unei religii. Atenția noastră s-a îndreptat asupra textului sfânt și a revelat care stă la baza moralei religioase și care devine continuu o sursă hermeneutică la care omul contem-

poran se raportează constant. Cartea este cea care fixează Cuvântul revelat pe care omul trebuie să caute cuvântul revelat acolo unde se află (Andrei Scrima), stabilindu-se astfel o interacțiune între carte și persoană. Mai mult, cartea este cea care unește, dintr-un anumit punct de vedere, cele trei religii monoteiste, supranumite „religii ale Cărții”, în teologia islamică. În calitatea ei de obiect al unei referințe fundamentale, cartea îi unește pe oameni, dar „deschiderea ei” și căutarea sensurilor provoacă multiple dezbinări și naște interpretări. Pentru a oferi unitate și sens dogmatic, Cartea sacră este strâns legată de contextul și actul logofaniei și de persoana celui care a primit descoperirea și care devine întemeietor al religiei.

Având în vedere cele două religii și cărțile sfinte ale fiecăreia dintre acestea, anume Biblia și Coranul, pentru a prezenta teologia morală încă de la sursele ei și până în prezent, vom încerca să tratăm conceptele de „morală biblică” și de „morală coranică”. Cele două sintagme apar în bibliografia ultimilor 50 de ani, de când putem vorbi despre o accentuare a dimensiunii morale a religiei și despre nevoia unei certitudini care să îndreptățească orice acțiune morală a omului. Astfel, omul, prin intermediul cărții sfinte, simte că este îndrumat, *hic et nunc*, de către Dumnezeu, în acțiunile sale morale și nu numai.

Conceptul de „morală biblică” apare în spațiul catolic (Bernhard Häring, Albert Descamps, Franz Böckle, Klaus Demmer, Xavier Thévenot, Alain Thomasset), însă a fost generat de o încercare de reîntoarcere la surse și de reînnoire biblică și patristică a teologiei marcate de scolastică. Totodată, conceptul a fost tratat și de către teologi ortodocși moraliști care au nuanțat puternic legătura dintre Biblie și Morală (John Breck, Gheorghe Popa – în bibliografia românească) și au insistat asupra „trăirii Bibliei” (Paul Evdokimov), prin

redescoperirea unei *lectio divina* ortodoxă. „Morală coranică”, ca și concept teologic, a apărut tot în mediul științific occidental musulman (Mohammad Abdallah Draz) ca un răspuns la ideea universalității Evangheliei creștine.

Morfologia religioasă a Europei suferă mutații fundamentale. Chiar dacă se vorbește tot mai acut despre secularizare, despre moartea credinței și afirmarea unei pseudo-religiozități de tip umanist-secular sau chiar de tip (neo)păgân, Europa se află și în fața unei invazii a credinței islamice fundamentaliste. Noua strategie de cucerire a Europei de către islam nu este cea a sabiei, ci mai degrabă cheia mesajului prozelitist islamic se ascunde în Coran și în universalitatea lui proclamată ca poruncă divină. Probabil că teologii musulmani au intuit o critică ce ar putea fi oricând adusă lui Mahomed, așa că au accentuat intens divinitatea Coranului ca și garant al revelației adevărate. Țări europene precum Franța, Germania sau Anglia se confruntă în momentul de față din plin cu invazia musulmană și cu provocările socio-culturale și religios-morale pe care aceasta le atrage după sine.

În România, elementul islamic nu reprezintă încă o problemă atât de stringentă cu care se confruntă populația sau Biserica, iar ca modalitate de conviețuire inter-religioasă ne putem raporta la spațiul dobrogean, în care nu au fost semnalate conflicte între creștini și musulmani. Cu toate acestea, însă, ultimii zece ani oferă o nouă configurație acestui fenomen și în țara noastră. S-au putut observa, de asemenea, reacțiile în mult dezbătuta chestiune a construirii mega-moscheii din București. Foarte mulți turci și arabi au dezvoltat afaceri importante în România, iar o mare parte dintre studenții din Orient care studiază medicina în țară preferă să profeseze în România și să nu se mai întoarcă în țările lor. Majoritatea dintre aceștia se căsătoresc cu femei românce care, de cele mai multe ori, urmează religia soțului.

Încadrarea lucrării într-un domeniu tematic

Lucrarea de față a fost elaborată în cadrul Școlii Doctorale de Teologie a Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, sub coordonarea Părintelui Arhiepiscop prof. univ. dr. habil. Irineu Pop, specializat în Teologie morală ortodoxă, Etică socială și Bioetică creștină. În cea mai mare parte, lucrarea se încadrează în domeniul teologiei morale, dar are un caracter pluridisciplinar, integrând și utilizând noțiuni și conținuturi aparținând de istoria și filozofia religiilor, de studiile biblice, de istoria bisericească universală și chiar de patrologie.

Lucrarea se remarcă printr-un conținut moral al abordării temei și al bibliografiei cercetate în vederea elaborării acesteia. Am folosit numeroase surse bibliografice aparținând unor teologi moraliști din mediul occidental: Philippe Bordeyne, Allain Thomasset, William Spohn, Geneviève Medevielle, Denis Müller și alții. Toți acești teologi sunt legați de apartenența la Asociația Teologilor pentru Studiul Moralei (ATEM) și de colaborarea din cadrul Institutului Catolic din Paris, acolo unde am avut privilegiul de a efectua un stagiu de documentare bibliografică (2014). De asemenea, simpatia lor pentru tradiția ortodoxă răsăriteană și apuseană, precum și explorarea bibliografiei patristice ne-a determinat să adoptăm terminologia teologică apuseană și să nu manifestăm o atitudine critică față de aceasta.

Conceptul de „morală biblică”, destul de rar întâlnit în bibliografia ortodoxă, nu este un produs insolit în peisajul teologic ortodox. Puternic ancorată în tradiția Bisericii și pe centralitatea persoanei Mântuitorului Iisus Hristos, Cuvântul Cel din veci al Tatălui, Logosul divin, morala biblică

ar putea anula efectele „pseudomorfozei spiritului biblic” (John Breck) din teologia ortodoxă, printr-o ocolire a metodelor și scopurilor hermeneutice și exegetice ale Apusului. Dacă în ceea ce privește conținutul teologiei morale, disciplină teologică de sine stătătoare, cu o vechime de doar 200 de ani (până atunci era văzută ca parte practică a teologiei dogmelor), au fost preluate numeroase aspecte de ordin filosofic și psihologic în morala ortodoxă, cu atât mai mult avem acum argumentele de a ne apropia, ca demers metodologic, de orientarea patristică și liturgică a moralei creștine din mediul academic occidental, despre care am vorbit mai înainte. Același lucru poate fi spus și despre studiile biblice, care ar trebui să renunțe la metodele raționalismului protestant și să se reorienteze către hermeneutica patristică.

Cu toate că sintagma de „morală biblică” nu sună familiar în teologia academică ortodoxă, există astfel de împărțiri și categorisiri similare la teologi de renume ai lumii ortodoxe. Spre exemplu, Christos Yannaras operează constant cu concepte precum: morala libertății, morala liturgică, morala împărătească, morala preoțească, morala profetică sau morala artei liturgice. Or, astfel, morala biblică nu reprezintă altceva decât ce ar putea reprezenta morala creștină, dar, bineînțeles, într-o abordare bazată exclusiv pe textele, contextele, pretextele și fundamentele scripturistice. Oricum am încerca să operăm cu conceptele teologice în sfera moralei ortodoxe, aceasta este reprezentată plenar de persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, modelul moral desăvârșit. Însă, având în vedere specificul lucrării, raportul dintre Biblie și Coran din punctul de vedere al teologiei morale, lucrurile au nevoie de o ordine terminologică similară, deoarece, în islam, Mahomed nu poate reprezenta modelul moral, cel puțin așa considerăm noi, dar și teologia islamică într-un anume fel, iar atunci

Coranul devine un fel de substitut hristologic, în raportul lui cu creștinismul. Mai mult decât atât, lucrarea abordează și istoria și geneza islamului, întâlnirea și legăturile protoislamului cu creștinismul, precum și aglutinările și mutațiile care s-au produs în timp sau în contextele specifice ale istoriei, cu privire la textul Coranului.

Lucrarea de față își croiește linia de argumentare și de dezvoltare conceptuală având la bază și specificul cercetărilor coordonatorului de doctorat. Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop Irineu Pop a petrecut o vreme, în calitate de superior al Așezămintelor românești de la Ierusalim și Ierihon și reprezentant al Patriarhiei Române la Locurile Sfinte, într-un mediu marcat de prezența musulmanilor. Interacțiunea cu aceștia și sesizarea unor aspecte legate de moștenirea biblică comună au avut rolul de a ne ajuta în pașii urmați în scrierea tezei. De asemenea, christocentrismul moral, care caracterizează o parte a bibliografiei Arhiepiscopului Irineu, este accentuat deplin în capitolul al doilea al lucrării, în mod special, precum și în întreaga lucrare, în general, fiind o idee centrală a tezei noastre.

Scopul și obiectivele generale ale lucrării

În contextul european contemporan, caracterizat de o întâlnire inevitabilă între valorile etice creștine și cele islamice, lucrarea de față are drept scop prezentarea obiectivă a raportului dintre morala biblică și morala coranică, prin sublinierea aspectului istoric al genezei și evoluției islamului și al interacțiunii dintre acesta și creștinismul secolului al VII-lea, în toate formele lui ortodoxe și eterodoxe. De asemenea, scopul lucrării este și acela de a surprinde caracterul universal al moralei biblice, atât ca sinteză a revelației scripturistice anterioare, cât și ca sursă pentru alte forme

religioase posterioare (Coranul), dar și ca filosofie de viață pentru toate timpurile viitoare.

Primul obiectiv al lucrării constă în expunerea diacronică a raportului dintre Biblie și Coran ca surse ale acțiunii morale, incluzând observații relevante legate de cele două mari religii în interacțiunea și convergențele lor istorice și elemente de teologie a textului sacru. Acest obiectiv presupune și sintetizarea argumentelor în favoarea moralei religioase și a raportului dintre morală și scriitură. Acțiunea morală ar trebui să aibă germeii unei dezvoltări pragmatice în textul scripturistic ca reflecție asupra cuvântului dumnezeiesc sau ca mesaj divin către umanitate.

Un alt obiectiv este acela de a realiza o succintă comparație între „întemeietorii” celor două religii, creștinismul și islamul, și accentuarea profilului religios-moral al acestora. În calitate de „garanți” sau „agenți” ai revelației, ei sunt cei care pot oferi principiile hermeneutice fundamentale pentru înțelegerea textului sacru. Iisus Hristos este El Însuși întruparea Cuvântului lui Dumnezeu în istorie, iar Biblia se împlinește doar prin persoana Lui și în duhul tradiției și al Bisericii care a conservat-o, i-a oferit forma actuală și o proclamă de-a lungul veacurilor ca măsură și normă de viață. În viața lui Mahomed însă, există mai multe evenimente și acțiuni morale care nu pot fi susținute prin textul Coranului sau care nu se pot justifica în niciun fel din punct de vedere etic.

Alt obiectiv general al lucrării dorește să demonstreze limpede cum textul biblic, în diferite forme aparținând tradițiilor creștine canonice sau mai puțin canonice, a influențat categoric textul coranic. De asemenea, aici se va sublinia și influența exercitată de evrei și de mesajul etico-juridic al Vechiului Testament. Apocrifele noutestamentare reprezintă o altă sursă de inspirație pentru profetul Mahomed, la care apelează prin intermediul mai multor personaje din anturajul său.

Un alt obiectiv al lucrării de față constă în acela al integralismului teologic sau al teologiei integratoare¹. Teologia scolastică a produs adevărate fracturi în studiul teologic, înaintând pe nișe separate care oferă o perspectivă fragmentară asupra teologiei. Atât pentru înțelegerea autentică a învățăturii creștine în ansamblul ei, cât mai degrabă pentru învățământul teologic, acest demers este cât se poate de binevenit și extrem de util. De bună seamă că perspectiva noastră se poate înscrie și pe linia reînnoirii teologiei în duhul patristic, având în vedere faptul că marile opere ale Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești aveau o dimensiune teologică integrală.

Scopul și obiectivele lucrării nu se epuizează în atingerea unor simple concepte tot mai prezente în lumea academică, anume interdisciplinaritatea și transversalitatea, ci își propune mai degrabă „crearea unor punți” între disciplinele teologice universitare sau între modurile fragmentare de înțelegere teologică². Considerăm că introducerile disciplinelor teologice nu ar trebui să găsească o serie de argumente care să ofere, cel puțin la modul formal, suportul pentru a fi „autointitulate fiecare în parte „regine ale științelor teologice” sau prin alte sintagme asemănătoare. Este mult mai binevenită o abordare integrativă care ar spori viziunea generală asupra teologiei în ansamblul ei. Metoda expozitivă patristică uzitează din plin, în mod natural și spontan, de acest echilibru tematic și omogen al theologisirii³.

¹ Gheorghe POPA, *Teologie și demnitate umană. Studii de teologie morală contextuală*, Iași, Editura Trinitas, 2003, p. 108-111.

² Daniel HARRINGTON S.J., James KEENAN S.J., *Jesus and Virtue Ethics. Building Bridges Between New Testament and Moral Theology*, Lanham, Sheed & Ward, 2002, p. 21 sqq.

³ Sfântul IUSTIN POPOVICI, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, vol. I, traducere din limba sârbă de diac. Zarko Markovski, Iași, Editura Doxologia, 2017, p. 30 sqq.

Stadiul cercetării

Expunerea raportului dintre valorile morale ale creștinismului și ale islamului s-a realizat încă din perioada patristică, începând cu secolele VIII-IX și următoarele, când încă islamul era privit mai degrabă ca o erezie sau ca o sectă iudeo-creștină decât ca o nouă religie. Având în vedere centralitatea Coranului în islam, au fost elaborate tratate apologetice împotriva acestei cărți care diminuau rolul mesianic și soteriologic al Mântuitorului Iisus Hristos. Sfinții Isaac Sir(ian)ul și Ioan Damaschin au trăit în spațiul în care s-a născut și s-a dezvoltat islamul. Primul, din câte cunoaștem, nu a conștientizat islamul deoarece era încă la un stadiu incipient, de aceea nu dezvoltă apologii anti-islamice, însă a lăsat o influență mare⁴ în mistica islamică⁵. Al doilea a atacat pertinent doctrina islamică în diferite scrieri, dat fiind faptul că deja spre sfârșitul secolului al VII-lea și începutul celui de-al VIII-lea, islamul fusese destul de răspândit în spațiul oriental.

O atenție deosebită pentru morala islamică a fost acordată de o întreagă pleiadă de cercetători din spațiul occidental. O parte dintre aceștia s-au oprit și asupra valorii morale a Coranului, realizând comparații cu textul Sfintei Scripturi. Cele mai bune introduceri în textul Coranului aparțin lui Richard Bell⁶ (continuat de ucenicul său William

⁴ Arent Jan WENSINCK, *Mystic Treatises by Isaac of Niniveh translated from bedjan's syriac text with an introduction and registers*, Wiesbaden, s.n., 1969, p. 78-82.

⁵ Serafim SEPPĂLÄ, «*In speechless ecstasy*». *Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*, University of Helsinki, Institute for Asian and African Studies 2, 2002.

⁶ William MONTGOMERY WATT, *Bell's introduction to the Qu'rān*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1970.

Montgomery Watt) și Régis Blachère⁷. Tot pe această linie critică, însă fără teze eminamente creștine, se pot înscrie și Denise Masson⁸, Jacqueline Chabbi⁹, Alfred Louis le Premare¹⁰, Roger Arnaldez¹¹, François Jourdain¹², Jean-Luc Monneret¹³, Henri Michaud¹⁴, Mohammad Abdallah Draz¹⁵, Mohammad Ali Amir-Moezi¹⁶ și alții. Unul dintre marii teologi care s-au aplecat mult asupra acestei teme este părintele Jacques Jomier¹⁷, iar în ultimii zece ani și Joachim Gnilka¹⁸, Edouard-Marie Gallez, Maurice Borrmans și alții.

⁷ Régis BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991.

⁸ Denise MASSON, *L'eau, le feu, la lumière d'après la Bible, le Coran et les traditions monothéistes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985; IDEM, *Le Coran et la révélation juéo-chrétienne. Études comparées*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1958; IDEM, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*, s.l., Brouwer, 1976.

⁹ Jacqueline CHABBI, *Le Coran décrypté: Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard, 2008.

¹⁰ Alfred-LOUIS LE PREMARE, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

¹¹ Roger ARNALDEZ, *Les sciences coraniques. Grammaire, droit, théologie et mystique*, Paris, Librairie Philosophique, 2005.

¹² François JOURDAIN, *La Bible face au Coran. Les vrais fondement de l'islam*, Paris, Éditions de l'œuvre, 2011.

¹³ Jean-Luc MONNERET, *Les grands thèmes du Coran. Livre saint de l'islam*, Paris, Éditions Dervy, 2003.

¹⁴ Henri MICHAUD, *Jésus selon le Coran*, Neuchatel, Éditions Delachaux et Niestlé, 1960.

¹⁵ Mohammad Abdallah DRAZ, *Initiation au Coran*, cuvânt înainte de Mobsen Draz, prefață de Roger Arnaldez și Chaleb Bencheikb El Hocine, s.l., Beauchesne, 2005.

¹⁶ Mohammad Ali AMIR-MOEZI, „Autour de l'histoire de la rédaction du Coran”, în *Islamochristiana*, 36/2010, p. 139-157.

¹⁷ Jacques JOMIER, *Les grands thèmes du Coran*, Paris, Éditions du Centurion, 1978; IDEM, *Dieu et l'homme dans le Coran, l'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'islam*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996; IDEM, *Bible et Coran*, Paris, Éditions du Cerf, 1959.

¹⁸ Joachim GNILKA, *Bibel und Koran: Was sie verbindet, was sie trennt*, Verlag Herder 2010; IDEM, *Qui sont les chrétiens du Coran?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008.

În spațiul românesc, cercetările cu privire la morala coranică și la raportul ei cu morala biblică sunt extrem de restrânse. Nu putem vorbi în sensul deplin al cuvântului despre o tradiție de cercetare a islamului, cu atât mai puțin a Coranului și a preceptelor sale de ordin moral. Totuși, datorită contextului istoric în care s-au aflat românii în secolele XIV-XVII, fiind sub iminența pericolului otoman, se poate vorbi despre o analiză critică a „legii lui Maomet” Cronicarii moldoveni (Macarie, Eftimie, Azarie, Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce, Radu Greceanu) amendau în scrierile lor numeroasele aspecte negative ale mahomedanilor care asupreau poporul român¹⁹. Sfântul Antim Ivireanul, mitropolit al Țării Românești la începutul secolului al XVIII-lea, un mare cărturar și predicator, care a editat numeroase cărți bisericești și omiletice, îi descria astfel pe mahomedani: „Norii ce negresc văzduhul, fulgerile ce orbesc ochii, tunetele ce înfricoșază toată inima vitează sânt întâmplările cele de multe feliuri, neașteptate pagube, înfricoșările vrăjmașilor, supărările, necazurile ce ne vin de la cei din afară, jafurile, robiile, dările grele și nesuferite carele le lasă Dumnezeu și ne încungiușă, pentru ca să cunoască credința noastră și să ne vază răbdarea”²⁰.

Prima lucrare de islamologie românească este considerată opera enciclopedistului Dimitrie Cantemir, *De muhammedana religione, deque politico musulmanae gentis regimine* (*Sistemul sau întocmirea religiei mahomedane*). Chiar dacă nu era teolog de formație, Cantemir descrie câteva elemente surprinzătoare pentru perioada respectivă: Mahomed este considerat un profet fals, iar o serie de învățături și relatări coranice sunt „furate din Scripturile noastre” Ienăchiță Vă-

¹⁹ Vezi Dan Horia MAZILU, *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie*, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 21 *passim*.

²⁰ Valeriu Alexandru MARINESCU, „Islamul în atenția unor scriitori români «vechi» și premoderni”, în *Studii de bibliologie și știința informării*, 8/2004, p. 93.

cărescu scrie prima lucrare critică la adresa islamului în limba română. Este vorba despre *Istorie a preaputernicilor împărați othomani*, în care afirmă despre Coran că este „o compilație a tuturor scrierilor sfinte de care profetul Muhammad ar fi luat cunoștință de la evrei și de la creștini, în timpul călătoriilor lui în Palestina și în alte părți”²¹.

Odată cu îndepărtarea pericolului otoman, s-au stins și preocupările pentru islam. În secolul al XIX-lea, s-a înființat catedra de arabistică a Universității București, unde o parte dintre profesori au abordat problematica Coranului. Profesorul George Grigore realizează o nouă traducere a Coranului în limba română²² și editează o lucrare despre traducerea Coranului în graiul românesc²³. Nadia Angelescu, profesoară de limba arabă la aceeași universitate, a realizat o introducere generală în religia arabilor²⁴, prezentând în parte și viața religios-morală a acestora. Alt nume pe care trebuie să-l amintim este cel al Monicăi Broșteanu, profesor universitar, filolog, însă și cu o formație teologică și cu o experiență în spațiul islamic (Siria, Arabia, Iran), și care scrie o lucrare monumentală în limba română, anume *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*²⁵.

Totuși, primul care realizează o traducere a Coranului în limba română²⁶ este un preot și teolog ortodox, Silvestru

²¹ *Ibidem*, p. 96.

²² *Coranul*, traducere, prezentare, note și index de George Grigore, ediția a II-a revizuită, București, Editura Kriterion, 2002.

²³ George GRIGORE, *Problematica traducerii Coranului în limba română*, București, Editura Ararat, 1997.

²⁴ Nadia ANGHELESCU, *Introducere în islam*, București, Editura Enciclopedică, 1993.

²⁵ Monica BROȘTEANU, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*, prefată de Nadia Angelescu, Iași, Editura Polirom, 2005.

²⁶ ****Coranul – traducere după originalul arabic, însoțită de o introducere*, de Silvestru Octavian Isopescul, Cernăuți, 1912.

Octavian Isopescu (1878-1922), format în mediul universitar vienez, unde a studiat limbile clasice și limbile orientale (ebraica, araba, siriaca). Întors în țară, devine călugăr și profesor universitar în Cernăuți și Iași. Personalitatea și preocupările monahului cărturar promiteau mult, se întrezărea o abordare academică de pionierat în mediul universitar românesc, însă în plină capacitate creatoare, la doar 44 de ani, se stinge din viață. Printre cei care au avut preocupări vizavi de islam mai putem aminti și pe Timotei Cipariu, Yves Goldenberg²⁷, Yaakov Landau²⁸, Grete Tartler²⁹, Christian Tămaș³⁰. În spațiul teologic universitar nu putem vorbi de un specialist în islamologie, cu atât mai mult în problematica etică a Coranului. Există bineînțeles numeroase studii³¹ care tratează problematica islamului din diferite perspective, tratând numeroase aspecte legate de acesta. Interesul pentru

²⁷ A scris numeroase lucrări legate de limba arabă. În ceea ce privește cercetarea noastră, menționăm „Notes en marge de quelques écrits roumanins sur le Coran et l'Islam”, în *Analele Universității București*, 21/972.

²⁸ Se remarcă prin numeroase cărți și studii în care realizează o prezentare largă a limbii și literaturii arabe. De asemenea, autorul este preocupat de relația dintre evrei și musulmani în spațiul Orientului Apropiat și Mijlociu.

²⁹ Grete TARTLER, *Înțeleptul singuratic*, București, Editura Humaniras, 2006; IDEM, *Islam, repere culturale. Proba Orientului*, Paralela 45, 2012; IDEM, *Înțelepciunea arabă (Secolele V-XIV)*, Iași, Editura Polirom, 2014.

³⁰ Christian TĂMAȘ, *Strategii de comunicare în Coran*, Iași, Editura Ars Longa, 2007.

³¹ Alina Isac ALAK, „Moralități elementare și morala deschisă în etica islamică”, în *50 de ani în Facultatea de Filosofie. Pe calea moralei elementare. Volum aniversar: O carte dedicată profesorului Vasile Morar la împlinirea a 70 de ani de unitate morală a vieții*, București, Editura Universității din București, 2016; Emil JURCAN, „Deformări ale revelației Sfintei Scripturi în cartea Coranului”, în *Credința Ortodoxă*, 2/1996, p. 120-132; IDEM, „Fundamentalismul islamic”, în *Credința Ortodoxă*, 2/2001, p. 223-235; IDEM, „Câteva din cauzele violenței islamului”, în *Violența „în numele lui Dumnezeu” Un răspuns creștin*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2002, p. 263-286; IDEM, „Coranul – argument pentru violență?”, în *Violența „în numele lui Dumnezeu” Un răspuns creștin*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2002, p. 431-447; Nicolae ACHIMESCU, „Religie și fenomen: Biblia în Coran”, în *Lumina*, 7 octombrie 2007.

studiul islamului a crescut în ultimele decenii, odată cu invazia islamică în Europa și în America și după evenimentele teroriste din Statele Unite și din Europa. De asemenea, se impune să amintim o serie de traduceri ale unor lucrări care tratează tema islamului și a Coranului, publicate de edituri precum Hasefer, Islam sau Herald.

Metodologia de cercetare

Având în vedere caracterul interdisciplinar al lucrării de față, în metodologia de cercetare am uzitat de mai multe metode științifice pentru a putea ajunge la obiectivele propuse în elaborarea tezei. Metodologia cercetării a presupus numeroase lecturi paralele ale textelor biblice și coranice și asumarea unei sinteze teologice legate de noțiunile de natură morală. De asemenea, am recurs și la o abordare istorico-critică pentru a înțelege ce reprezenta islamul la începuturile sale și ce reprezintă acesta în zilele noastre. Fără acest demers metodologic diacronic, este destul de greu de convins omul secolului al XXI-lea de faptul că islamul reprezintă o formă de erezie pseudo-creștină și că ulterior s-a transformat într-o religie ce a preluat masiv elemente iudeo-creștine pe care le-a metamorfozat într-o manieră personală, în funcție de contextele istorice pe care le-a traversat.

În acest scop, am utilizat *metoda comparativă* pentru a realiza un paralelism între morala coranică și cea biblică, precum și între reperele bibliografiei islamice și ale bibliografiei creștine. Chiar și în cadrul bibliografiei creștine au fost realizate comparații între tradițiile ortodoxă, catolică și protestantă. *Metoda istorico-critică* ne-a ajutat să trasăm parcursul istoric al celor două mari religii, precum și evoluția interacțiunilor dintre acestea, și impactul pe care l-au avut în societățile Orientului și ale Occidentului. În vederea enunțării unor punc-

te de vedere referitoare la subiectul tratat, am uzitat *metoda analitico-sintetică*, urmare a lecturării unor surse bibliografice diferite, aparținând unor autori diferiți și din medii diferite, cu precizarea locului de unde a fost preluată ideea.

Limitele cercetării

Una dintre limitele cercetării o constituie necunoașterea limbii eline clasice și a limbii arabe. Limba greacă veche oferă accesul nemijlocit la operele Sfinților Părinți ai Bisericii și posibilitatea unui studiu amănunțit, teologico-lingvistic, asupra termenilor specifici avuți în vedere pentru cercetarea de față. Cu toate acestea, coerența teologică a lucrării nu este pusă în pericol având în vedere cercetarea surselor patristice traduse în limba franceză (colecția *Sources chrétiennes*) și expunerea lor bilingvă. În acest sens, cunoștințele de bază ale limbii eline ne-au ajutat la identificarea unor termeni și a unor noțiuni de ordin teologic care au avansat cursivitatea argumentării, a prezentării tezei și a argumentelor enunțate. Totuși, vasta bibliografie patristică referitoare la tema cercetată și cea din primele secole ale Bisericii au făcut ca referințele la gândirea și modul de raportare al Sfinților Părinți asupra temei enunțate să fie unul fragmentar și neunitar din punct de vedere diacronic.

Necunoașterea limbii arabe, esențială pentru studiul Coranului, nu poate oferi într-un tot o perspectivă obiectivă asupra temei. Cu toate că au fost utilizate în demersul nostru multe resurse bibliografice ale islamologilor, ale orientaliștilor, ale cercetătorilor teologi de renume în domeniu din spațiul occidental, totuși nu putem avea pretenția unei tratări exhaustive și obiective asupra raportului dintre morala biblică și morala coranică. În plus, ipotezele identificate în bibliografia străină (de limbă franceză în majoritate,

dar și engleză, italiană și germană) sunt situate de o parte sau de alta a inițierii și susținerii unui dialog între creștini și musulmani. Argumentul nostru în tratarea temei, cu această limită asumată, constă în faptul că mesajul moral al Coranului, în generalitatea lui, nu are nevoie neapărat de o analiză filologică, iar bibliografia de specialitate aparținând unor teologi musulmani din spațiul occidental sau din Orientul Apropiat ne poate oferi o viziune fidelă a teologiei islamice cu privire la morală și la aspectele etice ale Coranului.

De asemenea, o altă limită în tratarea temei o reprezintă apelul constant și des la bibliografia străină și de cele mai multe ori eterodoxă. Deși amendăm de mai multe ori caracterul scolastic al teologiei morale creștine, folosim destul de des bibliografie din spațiul academic occidental. Din cercetările noastre, am constatat lipsa unor lucrări în acest sens ale teologilor ortodocși sau, probabil, publicarea lor în periodice care nu ne-au fost la îndemână, în limbi naționale precum greaca nouă, rusa, bulgara, sârba etc. Totuși, exploatarea bibliografiei străine are noimele ei. Provenită în marea majoritate din biblioteca Institutului Catolic din Paris, bibliografia utilizată încearcă să se apropie cât mai mult de filonul patristic al teologiei creștine și să ofere o perspectivă autentică asupra moralei creștine ce caracterizează spațiul euro-atlantic. De asemenea, experiența rezultată în urma întâlnirii dintre musulmanii și creștinii francofoni s-a concretizat în cele mai serioase dialoguri interreligioase. Teologia musulmană s-a dezvoltat mult în mediul academic francez, încă dinainte de a fi o preocupare și pentru mediul academic german.

I. BIBLIA ȘI CORANUL – SURSE ALE ACȚIUNII MORALE

Cartea sfântă, atât pentru creștini, cât și pentru musulmani, reprezintă o componentă de o importanță capitală în definirea și în articularea propriei lor credințe. Tocmai din acest fapt, alături de iudaism, creștinismul și islamul sunt numite „religii ale cărții”³². În acest sens, demersul nostru va supune unei atențe analize teologice cartea sacră și teologia morală generată prin cuprinsul ei, conservatoare a unei tradiții monoteiste în care revelația nu devine expresia unei experiențe personale magistrale sau arhivarea unei memorii a credinței strămoșești, ci mesajul lui Dumnezeu, pe care-l adresează poporului Său, de pretutindeni și de oricând, în istorie, și care devine, mai apoi, *lege a viețuirii*. Cele două cărți sacre, a creștinismului, respectiv a islamului, ne detașează și ne delimitează categoric față de vasta „bibliotecă sacră” a

³² Daniel SIBONY, *Les trois monothéismes: Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Paris, Seuil, 1997, p. 59; *** *The Religions Book. Big ideas simply explained*, New-York, DK Publishing, 2013, p. 168-291. Expresia a devenit consacrată odată cu răspândirea formulei *اباطكلا ل* (*ahl-al-kitâb*), care se traduce prin *oameni ai Cărții*; vezi *** *Dictionnaire arabe-français-anglais* (ed. Régis Blachère), Paris, Maisonneuve et Larose, 1978. Unii specialiști consideră relativă această clasificare, având în vedere faptul că aceasta ar impune excluderea altor sisteme religioase bazate pe texte sacre. Cu toate acestea, în lumea științifică internațională se recunoaște formula *religii ale Cărții* pentru iudaism, creștinism și islam, existând o bibliografie bogată și numeroase publicații de specialitate în acest sens (Vezi activitatea Centrului de studii a religiilor Cărții [Le Centre d'études des religions du Livre] din cadrul CNRS Paris).

Orientului Mijlociu și Îndepărtat sau față de romaneștile narațiuni mitologice cu divinități antropomorfe și zoomorfe ale vechilor religii antice³³.

Pentru toți creștinii, din toate timpurile și din toate confesiunile, și pentru orice musulman, indiferent de orientarea sa specifică, Scriptura reprezintă elementul de la care pornește orice apreciere asupra realității înconjurătoare. Deși, aparent, am putea spune că Biblia și Coranul sunt evaluate și valorificate în același fel în ambele religii, totuși, există diferențe capitale în modul de înțelegere a rolului pe care textul revelat îl are în viețile credincioșilor și asupra teologhisirii. Dacă sub aspect dogmatic, textul cărții ne expune denotația adevărilor de credință, sub aspect moral, credincioșii apelează frecvent la flexibilitatea conotativă a expunerilor și la istoricul interpretărilor existente, la principiile generale ale hermeneuticii specifice.

Biblia și Coranul sunt socotite cărți inspirate și revelate, după care oamenii și-au deprins noi repere ale acțiunii morale³⁴. Aceasta presupune o nouă deschidere spre împlinirea spirituală a persoanei care aderă la preceptele Scripturii prin trăirea unei vieți în litera și în duhul textului sfânt. De asemenea, morala biblică și morala coranică depășesc cadrele strict personale ale desăvârșirii umane și capătă o

³³ Aceste tipuri de scrieri religioase comportă o cu totul altă manieră de abordare din partea lectorilor, care, nefiind antrenați într-un exercițiu spiritual (ascetic sau nu), surprind doar simple narațiuni sau meta-narațiuni descriptive sau inițiatice; (vezi John BOWKER, *The Message and the Book. Sacred Texts of the World's Religions*, Yale University Press, 2012, p. 21-27; Joan PRICE, *Sacred Scriptures of the World Religions. An Introduction*, London, Continuum, 2010, p. 28 passim).

³⁴ Definim acțiunea morală în termenii lui Robert Sokolowski, teolog și profesor de filosofie la *Catholic University of America* (Washington DC.); vezi Robert SOKOLOWSKI, *Acțiunea morală*, traducere din limba engleză de Ștefan Gugura, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2009, p. 11-14, 65-119.

dimensiune comunitar-socială, dezvoltând o nouă filosofie socială care amprentează puternic și chiar poate schimba cultura și civilizația umană³⁵. Cele două cărți au adus odată cu apariția lor, după părerea unor cercetători, o *nouă ordine mondială* care a creat noi civilizații³⁶. Pe bună dreptate, preceptele evanghelice au constituit cultura și civilizația euro-atlantică și a Orientului Apropiat, iar preceptele coranice au stabilizat cultura și civilizația islamică întinsă din nordul Africii până în țările Orientului Îndepărtat.

1.1. CREȘTINISMUL ȘI ISLAMUL – DOUĂ RELIGII ALE CĂRȚII

Sintagma de *religie a cărții*, atribuită în mod special de către islam iudaismului și creștinismului și, mai apoi, consacrată pentru toate cele trei religii avraamice (iudaism, creștinism și islam), ne determină ca înțelegerea teologică să aibă drept element central cartea sacră³⁷. Pornind de la formula coranică amintită mai sus, religia cărții are ca unic element de autoritate Scriptura. În cazul iudaismului și al islamului, această abordare poate fi mai ușor asumată decât atunci când aducem în discuție creștinismul³⁸. În concepția islamică, revelația s-a realizat de-a lungul istoriei prin oamenii aleși care au receptat cuvântul lui Dumnezeu și l-au transmis în lume. Ultima treaptă a acestei descoperiri s-a

³⁵ Douglas WINNAIL, „Livres qui ont changé le monde”, în *Le Monde de Demain*, 3/2016, p. 26-29.

³⁶ Roderick C. MEREDITH, „La solution”, în *Le Monde de Demain*, 3/2016, p. 7.

³⁷ Remus RUS, „Scrierile sacre ale marilor religii”, în *Ortodoxia*, 1/1973, p. 68.

³⁸ Vezi pentru o perspectivă creștină bine fundamentată Rémy BRAGUE, *Dumnezeul creștinilor – câteva clarificări*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2017, p. 29-37.

petrecut în vremea lui Mahomed, care a primit deplinătatea mesajului³⁹.

Dacă teologia musulmană face apel la unele aspecte din revelația primită de către omenire prin Iisus Hristos, nu același lucru poate fi spus despre teologia creștină care nu poate apela în nicio formă la scriitura din care derivă doctrina sau morala musulmană. Din punct de vedere istorico-dogmatic, nici nu se poate vorbi despre plinirea creștinismului prin altfel de revelații care sunt în afara Bisericii⁴⁰. Influența exercitată de islam asupra creștinismului se poate proba documentar și teologic dacă ne referim la ereziile cu care s-a confruntat Biserica în decursul timpului. Spre exemplu, erezia iconoclastă are puternice rădăcini islamice⁴¹ sau, de asemenea, se poate vorbi despre o legătură dintre islam și protestantism⁴², atât pe filiera Califatului de la Cordoba, cât și pe filiera Imperiului Otoman.

Altă abordare care creează o legătură între cele două religii prin cele două cărți reprezentative, Biblia și Coranul, este legată de ideea prezentării unui cod moral adaptat unui anume loc și pentru un anume timp, sub diferite forme⁴³. La baza unei astfel de abordări stă ideea așa numitei „grații comune”⁴⁴. Conform acestei teorii, revelația

³⁹ Maulana MUHAMAD ALI, *L'Islam. La religion de l'humanité*, Dublin, Editura SLAEI, 2012, p. 21.

⁴⁰ Georges FLOROVSKY, *Biblie, Biserică, Tradiție. O perspectivă ortodoxă*, traducere din limba engleză de Radu Teodorescu, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2016, p. 67 *sqq.*

⁴¹ Geoffrey R.D. KING, „Islam, Iconoclasm and the declaration of doctrine”, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 2/1985, p. 267-277.

⁴² Roland E. MILLER, *Muslims and the Gospel. A reflection on Christian sharing*, Minneapolis, University Press, 2005, p. 208.

⁴³ Denise MASSON, *Les trois voies de l'Unique*, Paris, Descleé de Brouwer, 1983, p. 16.

⁴⁴ Christopher CATHERWOOD, *A God divided. Understanding the differences between Islam, Christianity and Judaism*, Paris-Eastbourne, Victor Publishing, 2007, p. 186.

se (auto)propune, într-o ciclicitate continuă, unor persoane diferite, în diverse contexte, în diferite epoci, în diferite locuri, însă ideile fundamentale sunt comune, exprimate și expuse într-o aparentă formă diferită⁴⁵. Teoria invocată nu își propune, în esență, altceva decât relativizarea oricărui mesaj religios inspirat și dislocarea lui în sfera producțiilor imaginareului religios uman sau în cea a mitologicului perpetuant⁴⁶.

În majoritatea religiilor, textul a căpătat valențe sacre, constituind unul dintre cele mai importante elemente care alcătuiesc un sistem religios și care susțin un cod moral. Autoritatea textului sacru este oferită de către dimensiunea revelatorie pe care o capătă acesta de cele mai multe ori. Alături de textul sacru, într-un sistem religios-moral nu lipsesc de obicei întemeietorii sau inițiatorii, profeții și diverse evenimente supranaturale sau mitice care creează, în ansamblul lor, o cultură religioasă. Chiar dacă în cele mai îndepărtate timpuri, textele sacre au fost grafiate spontan și discontinuu pe diferite materiale (pietre, pereți, tăblițe), totuși, încă din Antichitate, forma canonică ce oferea textului autoritate era cartea. Aceasta nu căpăta funcția unui obiect magic, cu puteri supranaturale, ci, mai degrabă, era un sistem de arhivare a unei memorii vii pe care oamenii doreau să o păstreze nealterată, să o transmită pe mai departe și să reprezinte pentru ei o valoare obiectivă incontestabilă.

⁴⁵ John REEVE, *Sacred Books of the Three Faiths: Judaism, Christianity, Islam*, London, British Library, 2007, p. 31.

⁴⁶ În acest sens, este cât se poate de relevantă prima parte a filmului documentar *Zeitgeist*, realizat de către Peter Joseph în anul 2007, și care a cunoscut un succes în America și în Europa. O scurtă evaluare critică a documentarului și care corespunde în mare parte și unei poziții ortodoxe a fost publicată de Shane HEGARTY, cu titlul „Zeitgeist: the nonsense”, în *The Irish Times*, în 25 august 2017, consultat la <https://www.irishtimes.com/news/zeitgeist-the-nonsense-1.958442> (accesat la data de 12.11.2017).

Atunci când vorbim despre cartea sacră în general, o definiție globală se referă de cele mai multe ori la modurile concrete de comunicare a revelației, fie că este vorba despre un mesaj cu o destinație expresă sau de unul cu pretenții universaliste. Dacă am fi puși în situația în care ar trebui să probăm o definiție generală a cărții sacre la exigențele doctrinare ale fiecărei religii, ne-am da lesne seama că suntem puși în fața unei mari dileme și că ar trebui, probabil, să elaborăm tot atâtea definiții, câte religii intră în acest algoritm. Nu dorim să exemplificăm pe larg modul în care religiile se raportează la cărțile lor sacre, însă subliniem diferențele majore în ceea ce privește forma și conținutul cărților sacre, precum și raportarea omului religios la textul lor. Există în acest sens, mai ales în religiile Orientului Îndepărtat, cărți cu valențe sacre care narează experiențe spirituale naturale sau supranaturale, pe care le-a experimentat o anumită persoană, într-un anumit context istoric, și care pot deveni repere pentru cei care vor să urmeze astfel de experiențe spirituale, inițieri sau deveniri.

De asemenea, se poate vorbi despre imaginea ancestrală a cărții sacre care amintește evenimentele din *illo tempore* ale istoriei unui popor sau ale unui *topos* religios și care capătă valențe mitologice. Religiile monoteiste oferă cărții sacre alte valențe decât expunerea unor experiențe personale împărtășite societății, fiind vorba despre arhivarea unei revelații directe a Divinului spre umanitate. Revelația cărții poate fi percepută ca probă a divinității sau ca mijloc de înnoire și de păstrare a legăturii omului cu Dumnezeu. Este adevărat că instrumentarul prin care revelația capătă formă inteligibilă este de natură umană și se încadrează în aceleași stiluri narrative, discursive sau innografice, însă, dincolo de acest fapt, citirea cărții sacre⁴⁷ presupune un efort ascetic care

⁴⁷ Paul J. GRIFFITHS, *Religious Reading. The place of reading in the practice of religion*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 62-86.

să ajungă la o joncțiune cu harul dumnezeiesc⁴⁸, ca manifestare a divinității, fără a presupune doar o acțiune personală, rațională, de tip molinist, dar fără a cădea în extrema unui pasivism lectural de factură tomistă.

Diferențele survin și în sânul monoteismului, deși între cele trei cărți sacre, *Tora*, *Biblia* și *Coranul*, există legături formale strânse. Fiecare dintre aceste trei religii monoteiste împărtășește o viziune diferită față de celelalte două, chiar dacă la nivelul diferențelor nu putem vorbi despre viziuni total opuse, așa cum am putea vorbi, de exemplu, între *Coran* și *Tripitaka*⁴⁹. Însă, ajungând la temeiurile doctrinare care analizează dogmatic și moral scriitura sacră, cu implicațiile și cu rolul ei sfințitor și mântuitor în viața credincioșilor, vom observa că diferențele sunt foarte mari⁵⁰. Evident că cea mai sesizabilă diferență este între Sfânta Scriptură și Coran. Între Scriptură și Tora există o legătură strânsă, în sensul în care Biblia cuprinde întreaga *Tanak*, la care se adaugă istoria Cuvântului lui Dumnezeu în lume și venirea Duhului Sfânt Care a întemeiat Biserica și a lăsat semnele rămânerii în Duhul lui Hristos, pe când Coranul reia anacronic istoria mântuirii popoarelor cărții, cu narațiuni și imagini confuze și cu aprecieri critice aduse evenimentelor biblice, aprecieri puse în seama intervenției divine a lui Allah. Diferența nu este doar una formală în ceea ce privește modul de prezentare a conținuturilor, ci este una esențială, legată de caracterul general al cărții și de raportarea la instrumentarul lingvistic.

⁴⁸ ENZO BIANCHI, *Ascultând Cuvântul – pentru lectura duhovnicească a Scripturii în Biserică*, traducere în românește de Maria-Cornelia Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2011, p. 56-62.

⁴⁹ Texte sacre cu o mare autoritate dogmatică și morală în budismul de tip *Theravada*.

⁵⁰ Danielle DELMAIRE, Geneviève GOBILLOT (coord.), *Exégèse et critique des textes sacrés. Judaïsme. Christianisme. Islam*, Paris, Hier et Aujourd'hui, 2007, p. 177 sqq.

1.1.1. Religia și preceptele morale⁵¹

În termeni generici, *religia* ar putea părea destul de ușor de definit, însă aproape orice definiție mărginește înțelesul complex al termenului. Conceptul a căpătat un uz general, scăpat de ispita confesionalizării religioase, astfel încât subliniază în esență raportul omului cu divinitatea prin evidențierea conturului comunitar al expresiei credinței. Chiar dacă termenul are proprietatea semantică a neutralității, el este asumat de către majoritatea credințelor lumii ca o expresie epidermică sub care se ascunde un conținut teoretic și practic ce oferă adevărata dimensiune și culoare a religiei. Simplul apel la un dicționar de uz general ne scoate la iveală următoarele aspecte, în ceea ce privește religia, prin care aceasta este definită drept „ansamblu de credințe, dogme și practici care definesc raportul dintre om și divinitate” sau „credință în ființe sau forțe supranaturale (Dumnezeu, zei, sfinți, îngeri, duhuri, demoni etc.) manifestată prin oficierea unui cult și prin existența unor organizații și instituții corespunzătoare”⁵². Sub aceeași idee prezintă semantica cu-

⁵¹ Părți din acest subcapitol au fost prezentate în cadrul Simpozionului Internațional de Știință, Teologie și Artă (ISSTA 2016) „Young People in Church & Society” și publicate în studiul: Oliviu-Petru BOTOI, „Raportul dintre Religie și Morală în ecuația paideică a educației tineretului contemporan” în Marius TELEA, Ovidiu PANAITE, Florin PARASCA, *Young People in Church and Society*, vol. I, (Proceedings of the 15th International Symposium on Science, Theology and Arts), Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2016, p. 543-558, disponibil sub formă electronică în baza de date *Central and Eastern European Online Library* (<https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=479142>).

⁵² *** *Dicționarul explicativ ilustrat al limbii române*, București, Editura Arc-Guni-vas, 2007, p. 1659. Sau, de asemenea, „Ansamblu de idei, sentimente și acțiuni împărtășite de un grup și care oferă membrilor săi un obiect de venerare, un cod de comportament, un cadru de referință pentru a intra în relația cu grupul și universul; confesiune, credință” (DEX, 2009); Ansamblu de idei, sentimente

vântului *religie* și dicționarele limbilor moderne, accentuând dimensiunea declarată și culturală a unei credințe într-unul sau mai mulți zei⁵³.

În esență, însuși termenul *religie* presupune mai mult decât ceea ce pot exprima dicționarele de masă sau decât ceea ce se cunoaște în mod general de către majoritate. Pornind de la geneza conceptului, în linii cunoscute, se vorbește despre două posibile etimologii⁵⁴ ale cuvântului *religie*. Există și o a treia ipoteză foarte puțin cunoscută și rar împărtășită în lumea specialiștilor. Prima dintre acestea i se atribuie scriitorului creștin Lactanțiu, care susține părerea gramaticianului roman Maurus Servius Honoratus asupra originii acestui cuvânt: „*Relligio, id est metus ab eo quod mentem religet, dicta religio*”⁵⁵. Lactanțiu îl citează și pe poetul Lucrețiu care, în lucrarea *De Rerum Natura*, nota: „*religionum animum nodis exsolvere pergo*”⁵⁶. Aceste două sintagme latine oferă religiei sensul de *legătură* sau *re-legătură*. Teologic vorbind, ar trebui să fie vorba despre legătura

și acțiuni împărtășite de un grup și care oferă membrilor săi un obiect de venerare, un cod de comportament, un cadru de referință pentru a intra în relație cu grupul și universul. De obicei, religia distinge între real și supranatural, vizează ceva ce transcende cunoscutul sau naturalul, este o recunoaștere a misteriosului și a supranaturalului; religia include un concept sau o divinitate care implică omul într-o experiență dincolo de nevoile lui personale sau sociale imediate, recunoscută ca „sacră” sau „sfântă” (*Dicționar enciclopedic*).

⁵³ Pentru a contura ideea principală a definițiilor generale ale religiei în spațiul european, vezi *** *Oxford Dictionary*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2012, p. 1231; *** *Dictionary for Contemporary English*, Pearson Longman, 2009, p. 1471; *** *Dictionnaire Larousse*, Paris, Larousse, 2011, p. 1191; *** *Lo Zingarelli Minore*, Bologna, Zanichelli, 1998, p. 809.

⁵⁴ Emil JURCAN, *Lumea religioasă veche. Mesaje antice despre revelația pierdută*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003, p. 11.

⁵⁵ Sarah F. HOYT, „The etymology of Religion”, în *Journal of the American Oriental Society*, 2/1912, p. 126.

⁵⁶ Titus Lucretius CARUS, *De Rerum Natura*, I, 932, consultat la <http://www.thelatinlibrary.com> (accesat la data de 20.09.2016).

omului cu Dumnezeu, legătură care a fost întreruptă într-un anumit moment al istoriei religiei (în religiile monoteiste odată cu greșeala strămoșilor Adam și Eva) și care trebuie restabilită. Or, restabilirea acestei legături dintre om și Dumnezeu ar însuma scopul religiei.

Altă ipoteză, puțin cunoscută și rar împărtășită, are în vedere sensul de *obligatie*, având în vedere rădăcina latină *lig*, care a generat, de asemenea, și alte cuvinte latine, cum ar fi *licton* sau *lex*⁵⁷ Cicero, deși a confirmat ipoteza lui Lucrețiu, în lucrarea *De Natura Deorum*, afirmă etimologia cuvântului *religie* de la *relegere*, adică *a merge prin* sau *din nou prin citire, vorbire și gândire*⁵⁸: „Qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter pertractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo”⁵⁹.

În chip real, dincolo de diseminările de ordin doctrinar, o religie se afirmă prin morala ei, care determină raportarea credinciosului la sine însuși, la Dumnezeu, la semenii lui și la întreaga lume înconjurătoare. Astfel, orice sistem religios nu va putea căpăta valoare fără predominanța dimensiunii sale morale. Preceptele morale sunt strâns legate de religia din care acestea se nasc, de izvorul lor, însă, în sens invers, și preceptele morale fără religie devin elemente sterile, supuse relativizării și neantizării. Din punct de vedere ortodox, adevăratele precepte morale au la temelie adevărata religie la baza căreia stă lumina Adevărului.

„Morala neamurilor prezintă lipsurile religiei neamurilor. De felul religiei depinde, după cum se pare, și calitatea moralei. Conform cu principiile religioase se dezvoltă și principiile morale. Cu cât principiile re-

⁵⁷ Sarah F. Hoyт, *art. cit.*, p. 126.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 127.

⁵⁹ *Ibidem*.

ligioase sunt desăvârșite, cu atât și principiile morale vor fi desăvârșite. Cu cât principiile religioase sunt mai luminoase, cu atât și principiile morale.

Religia luminată de lumina dumnezeiască are și principiile ei morale luminate de dumnezeiasca lumină. Religia luminată de dumnezeiasca lumină, ca una care este o reflexie a luminii celei veșnice, este sfântă. Ca atare, acea religie are sfinte și principiile ei morale. Ca una care este veșnică este desăvârșită; de aceea și principiile ei morale sunt sfinte și desăvârșite. O astfel de morală îi arată pe adepții ei sfinți și desăvârșiți, îi face pe ei asemenea dumnezeiască și îi arată prieteni ai lui Dumnezeu.

Comunitatea care are o astfel de religie este fericită, fiindcă în ea se sălășluiește Împărăția lui Dumnezeu. O asemenea religie sfântă și desăvârșită este religia creștină ortodoxă, care îi arată pe adepții ei sfinți și desăvârșiți”⁶⁰.

1.1.1.1. Raportul dintre religie și morală

Încercarea de a descrie un raport între religie și morală, reflectat în modul de înțelegere a credinței în zilele noastre, trebuie să aibă în vedere cel puțin încă două componente de bază, anume știința și filosofia etică. Ultimele două, în opinia unor specialiști, doresc să se suprapună peste ceea ce oferă religia și morala ei. Deși problematica a fost supusă unor ample analize încă din secolul trecut⁶¹, totuși realitatea existenței nu poate adera deloc în favoarea acestei schimbări⁶². Religia

⁶⁰ Sfântul NECTARIE DE LA EGHINA, *Morala creștină*, traducere din neogreacă de Laura Enache, studiu introductiv de Constantin I. Cornarachi, tradus în limba română de Diana Cărburean, Iași, Editura Doxologia, 2013, p. 114-115.

⁶¹ Lev TOLSTOI, *Religia și morala pot fi înlocuite prin filosofie și știință?*, s.n., Mănăstirea Neamțu, 1856.

⁶² Vezi Henri BERGSON, *Cele două sensuri ale religiei și moralei*, traducere și studiu introductiv de Diana Morărașu, Iași, Editura Institutul European, 1992.

și morala rămân în continuare ceea ce au fost dintotdeauna, iar știința și filosofia etică continuă demersul de înnoire permanentă în funcție de spiritul veacului și de noile descoperiri de ordin științific⁶³ sau de noile provocări ideologice la care este supus omul contemporan. Încă din timpul Renașterii, au existat multe predicții, care în cele din urmă s-au dovedit false⁶⁴ și fără temei, despre sfârșitul iminent al religiei⁶⁵. Însă, în pofida unor asemenea predicții prin care se enunța răspicat anihilarea religiei, secolul XXI a intensificat preocupările pentru sfera religioasă, conturându-se o tendință spre religiozitatea de orice fel⁶⁶.

După cum arătam în cele prezentate mai sus, religia nu poate fi socotită nici pe departe numai un ansamblu al unor expresii ale spiritului dintr-un anumit moment istoric sau dintr-un anume loc, ci călăuzește omul spre o regăsire a sinelui în raport cu Dumnezeu (*re-ligare*), supunându-l unui exercițiu noetic de (re)descoperire a lui Dumnezeu. În pofida părerilor care consideră religia o iluzie efemeră sau o himeră⁶⁷, care a marcat conștiința oamenilor până într-un anumit moment al istoriei, se dovedește din ce în ce mai limpede faptul că religia aduce numeroase beneficii, atât de ordin fizic, cât și spiritual, pentru om. „Tot mai mulți analiști avizați subliniază că, în realitate, tenacitatea remarcabilă a religiei își

⁶³ Elaine HOWARD ECKLUNG, Jerry Z. PARK, „Conflict Between Religion and Science Among Academic Scientists”, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48/2009, p. 277.

⁶⁴ Friedrich NIETZSCHE, Karl MARX, Sigmund FREUD, J. FRAZER, L. FEUERBACH, B. RUSSEL *et alii*.

⁶⁵ Lucian BLAGA, *Curs de filosofia religiei*, Alba Iulia - Paris, Editura Fronde, 1994, p. 190.

⁶⁶ Niger Peter Michell FANCOURT, „Re-defining «learning about religion» and «learning from religion»: a study of policy change”, în *British Journal of Religious Education*, 37-2/2015, p. 122-137.

⁶⁷ Vezi Richard DAWKINS, *Himera credinței în Dumnezeu*, ediția a II-a, București, Editura Curtea Veche, 2012.

are rădăcinile în ceva mult mai profund, cu mult mai simplu și mai sănătos decât o renegare veleitară sau decât o pură dependență psihologică. Oamenii de știință arată că originile religiei sunt cu mult mai complexe și că ele se fondează pe experiența mistică, că religiile persistă întrucât conexiunile creierului uman continuă să furnizeze credincioșilor o serie de experiențe unitare, interpretate deseori ca argumente că Dumnezeu există”⁶⁸.

Postmodernitatea târzie anunță și o altă realitate care, de această dată, nu neglijează și nu schimbă orientarea religioasă a omului european, ci își propune din capul locului să distrugă până la origini sentimentul religios. Ținta umanismului secular implică și atrage după sine numeroase acțiuni împotriva religiei, a clerului și a Bisericii în general. Deși de cele mai multe ori umanismul ne este recomandat ca nefiind altceva decât ateism, totuși el tinde mai mult spre un antropocentrism prin care Dumnezeu este înlocuit de valoarea și inteligența umană. Spațiul doctrinar al religiozității ființiale omului⁶⁹ este umplut cu încrederea egoistă în puterea rațiunii și a progresului social.

Unul dintre cei mai reprezentativi teologi și duhovnici ai secolului al XX-lea, care nu a fost străin deloc de duhul european din secolul în care a trăit, a descris foarte subtil această autonomizare a antropologicului în fața Divinității de care este „dependent”. „Evoluția ulterioară a Umanismului avea să se lege cu o crescândă rupere de Dumnezeu și cu

⁶⁸ Nicolae ACHIMESCU, „Religia, benefică nu doar pentru suflet, ci și pentru trup”, în vol. *Religie, modernitate și postmodernitate*, col. Media Christiana, București, Editura Trinitas a Patriarhiei Române, 2013, p. 132.

⁶⁹ Christos YANNARAS, *Contra religiei*, traducere din limba greacă de Tudor Dinu, prefață de Sorin Dumitrescu, București, Editura Fundației Anastasia, 2011; („Oricât ar fi progresat în cultivarea intelectuală, în gândirea critică ori cunoașterea științifică, pentru viața sa, omul va recurge în mod instinctual în fața unei primejdii la un protector supranatural”, p. 14).

cultul omului: totul era în funcție de om, el fiind cea mai înaltă valoare în viața cosmică. Nu este greu a discerne în această mișcare a «renașterii», căderea cea din Rai, cu o înnoită putere, în istoria omenirii. Tot umanismul, în vârtutea parțială și mai deplinei îndepărtări de Dumnezeu, înjosește nivelul omului și el devine «produsul naturii», supusul stihilor cosmosului făcut și, în același timp, al ideilor lui abstracte”⁷⁰.

Pornind de la trăsăturile Umanismului renescentist care nu se exprima ca o revoltă împotriva religiei, ci mai degrabă ca o ieșire de sub imperiul exagerat al normei, caracteristicile atitudinii secular-umaniste sunt: suspiciune față de orice ierarhie obiectivă a valorilor, nevoia de a șterge relația unuia cu mediul obiectiv al altcuiva prin acțiunea autonomă a conștiinței de sine. De asemenea, puterea cuvântului rostit ca atare, încrederea în efectele vorbirii între om și om – toate acestea, și nu o ontologie specifică a adevărului. Cu toate acestea, se desprinde, de asemenea, o nouă atitudine față de istorie: istoria devine suma totală a diferitelor forme ale experienței umane. Este în judecarea acestor forme (și nu în judecarea evenimentelor istorice, deși studiul lor nu este deloc neglijat) că o noțiune nouă a umanității este concepută, gândirea istorică este formată și problema de decizie morală este dezvoltată⁷¹.

Noua ordine socio-religioasă pe care umaniștii urmăresc să o desăvârșască începe să prindă contur. După secole în care s-a secularizat simțitor relația dintre Stat și Biserică, se încearcă încă și mai mult. S-a încetățenit un model comun al religiei în Europa⁷² care încă mai face față pentru o vreme

⁷⁰ Arhimandritul SOFRONIE, *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, traducere din limba rusă de ierom. Rafail (Noica), Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003, p. 135.

⁷¹ Richard HOENIGSWALD, „On Humanism”, în *Philosophy and Phenomenological Research*, 1/1948, p. 43.

⁷² Silvio FERRARI, „The New Wine and the Old Cask: Tolerance, Religion, and the Law in Contemporary Europe”, în Andras SAJO, Shlomo AVINERI, *The*

presiunilor umaniste, anume: „Statul este neutru față de varietatea de subiecte individuale de ordin religios; un sub-sector religios iese în evidență în cadrul sectorului public. Acesta are înțelesul de arie protejată și, în interiorul său, subiecte colective de ordin religios sunt libere să acționeze în contextul existenței unor avantaje substanțiale, prin comparație cu acele subiecte colective care nu au o natură religioasă. Statul are dreptul să intervină în acest domeniu religios doar pentru a vedea dacă judecătorii respectă regulile jocului și nu ies în afara limitelor terenului de joc”⁷³.

Percepția omului asupra religiei și preocupările constante pentru diseminarea științifică a conceptului sunt într-o continuă și alertă schimbare. În ultima vreme, se vorbește mai mult de un tip de religie post-secularistă⁷⁴, marcată în continuare de un antropocentrism, îndreptat de această dată spre antropologia religioasă din cele mai exotice tradiții culturale. De asemenea, tendințele de tip scientolog⁷⁵ sau gnosticist se autopropun drept forme pseudo-religioase impuse ca surrogate ale unei identități religioase asumate. Chiar și formele declarate prin care religia este asumată pot fi noi formule care denaturează sensul original al religiei. „Din perspectivă religioasă, se constată azi, mai mult ca oricând, o tendință spre «privatizare» sau subiectivare. Odată privatizată și subiectivată, religia nu mai are decât un impact minor asupra societății”⁷⁶.

Law of Religious Identity: Models for Post-Communism, KluWer, The Hague, 1999, p. 2-3.

⁷³ Radu CARP, „Stat, Biserică, cetățean – în căutarea unui model european al religiilor”, în Teodor BACONSKY, Ioan I. Ică jr., Bogdan TĂTARU-CAZABAN, *Pentru un creștinism al noii Europe*, București, Editura Humanitas, 2007, p. 294.

⁷⁴ Nicolae ACHIMESCU, „Secularism versus identitate religioasă”, în vol. *Religie, modernitate...*, p. 214-216.

⁷⁵ IDEM, „Civilizația tehnică și religia postsecularistă”, în vol. *Religie, modernitate...*, p. 179.

⁷⁶ IDEM, „Pericolul privatizării religiei”, în vol. *Religie, modernitate...*, p. 297.

În ciuda respingerii religiei ca fenomen comunitar, societatea contemporană a devenit extrem de atentă și sensibilă la asumarea și protejarea moralei, tradusă în coduri etice drept produse ale minții umane trecute prin experiența istoriei. Chiar dacă existența lui Dumnezeu nu poate fi rezumată la necesitatea morală prin care aceasta s-ar legitima ca lege transcendențială, totuși rațiunile lui Immanuel Kant, secundat de William R. Sorley, Benjamin F. Trueblood sau Clives S. Lewis⁷⁷ susțin interdependența raportului dintre religie și morală. Într-o primă fază a exercițiului de diseminare a celor două elemente, am fi tentați să ne aliniem gândirii psihanalitice târzii, prin care am fi justificați să acceptăm autonomizarea moralei față de religie⁷⁸, văzută ca un produs al educației și instruirii persoanei umane în relația sa cu transcendentul.

Ontologic, binele este legat de Dumnezeu, răul este separare de El. „În condițiile noastre, este greu de spus dacă o conștiință morală și religioasă s-ar putea dezvolta fără educație. Prezența conștiinței morale se manifestă deja la copil prin rușine, frică, mulțumire, înainte ca un copil să fi fost învățat să gândească despre Dumnezeu. El cunoaște deja opoziția dintre bine și rău. Deci, elementul originar al cunoașterii conștiinței este moral și nu religios”⁷⁹. Acest lucru ar putea rămâne universal valabil numai dacă nu se trece dincolo de constatările antropologice și fără să examinăm atent antropologia legată ontologic de ideea de divini-

⁷⁷ Norman L. GEISLER, *Filosofia religiei*, Oradea, Editura Cartea creștină, 1999, p. 129-133.

⁷⁸ Pentru o prezentare pe larg a argumentelor filosofice prin care viața religioasă este separată de viața morală, existând doar unele similitudini în ceea ce privește noțiunea de legătură și de obligație; vezi Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Curs de filozofie morală*, text stabilit, adnotat și prefăcut de Françoise Schwab, traducere de Adrian Șerban, Iași, Editura Polirom, 2011, p. 21-32.

⁷⁹ Gheorghe POPA, *Introducere în teologia morală. Principii și concepte generale...*, p. 109.

tate. Faptul că omul din fire este o ființă morală este cât se poate de adevărat și argumentat din punct de vedere biblic și patristic. Însă, „învățătura creștină explică această natură morală a omului, această dispoziție firească a lui de a face binele, prin faptul că a fost creat de Dumnezeu astfel încât din fire să poată face nu numai deosebirea dintre bine și rău, dar totodată să știe că binele trebuie făcut, iar răul trebuie evitat”⁸⁰. Dacă El există sau nu, de credem în El sau nu, erau chestiuni superflue. Fără ideea de Dumnezeu nu există sens, adevăr sau morală absolută, iar etica devine doar o chestiune de gust, o stare de spirit sau un capriciu. „Dacă nu reușesc să includă ideea de «Dumnezeu», politica și morala vor rămâne pragmatice și viclene, nu înțelepte. Iar, dacă nu există absolut, atunci nu avem motive să nu urâm, și războiul nu este mai rău decât pacea. Religia este, prin excelență, un sentiment interior că există Dumnezeu”⁸¹.

Cu toate acestea, societatea postmodernă contemporană insinuează agresiv o morală fără religie, într-un context al unui creștinism adogmatic, lipsind de orice suport religios moralitatea oamenilor. „Descoperim, așadar, și o morală specifică timpurilor postmoderne, a căror particularitate rezidă în eludarea și împingerea până la uitare a substratului religios al actului moral, care nu se mai revendică din voința lui Dumnezeu, ci din autonomia voii umane, impunând lejeritatea comportamentală”⁸². În acest fel, datoria morală și legile evanghelice își pierd autoritatea lor legitimă și se transformă în teorii etice și sociale erodate de timp

⁸⁰ Nicolae MLADIN, Orest BUCEVSCI, Constantin PAVEL, Ioan ZĂGREAN, *Teologia morală ortodoxă*, vol. I, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003, p. 16 (în continuare TMO).

⁸¹ Karen ARMSTRONG, *Istoria lui Dumnezeu*, traducere din limba engleză de Dana Ionescu, București, Editura Nemira, 2009, p. 447-448.

⁸² Ștefan ILOAIE, *Relativizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morala creștină*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2009, p. 55-56.

și loc. Morala religiei se proclamă ca fiind cea care poate oferi omului ceea ce firea sa e predispusă să facă în vederea mântuirii și a vieții veșnice.

1.1.1.2. *Necesitatea moralei religioase*

Flagelul secularismului nu a făcut excepție nici în ceea ce privește sfera moralei. Înțeleasă și receptată ca o necesitate pentru orice tip de societate, morala a început să fie privată de componenta ei religioasă și să se autoprocrame independentă, revendicându-și un trecut, un istoric prin care era autonomă față de religie. „Morala secularizată de azi nu e decât rezultatul confuziei dintre bine și rău, ca și a asimilării legalității cu moralitatea. În consecință, ceea ce este permis de lege devine, pentru cei mai mulți, bun. Din perspectivă creștină, însă, acest lucru nu este acceptabil, întrucât adevărul nu se decretează prin majoritate”⁸³. Moralitatea și viața morală nu pot fi socotite doar simple elemente de disciplinare a societății, ci, mai degrabă, forme prin care persoana umană, în ansamblul ei, poate ajunge la desăvârșire. Or, acest lucru nu poate fi legat numai de o chestiune de obișnuință a firii, ci trebuie să aibă rațiuni mult mai adânci, fiind legată de ceea ce ne propune religia: desăvârșirea omului, sfințirea umanului. „Fiindcă moralitatea se sprijină pe acceptarea ideii că binele este scopul existenței lumii – fiindcă Dumnezeu din propria bunătate a creat-o –, iar acceptarea presupune credință, rezultă, așadar, că moralitatea are un caracter religios, fiindcă cel ce acceptă Binele cel mai presus de simțire, ca scop al existenței lumii în pronia și cârmuirea dumnezeiască”⁸⁴.

⁸³ Nicolae ACHIMESCU, „Secularizarea moralei”, în vol. *Religie, modernitate...*, p. 414.

⁸⁴ Sfântul NECTARIE DE LA EGHINA, *Morala creștină...*, p. 116.

Societatea contemporană a intrat într-un proces al secularizării prin care religia devine o chestiune privată, iar morala doar un simplu „ansamblu al convingerilor, atitudinilor, deprinderilor reflectate și fixate în principii, norme, reguli, determinate istoric și social, care reglementează comportarea și raporturile indivizilor între ei, precum și dintre aceștia și colectivitate și a căror respectare se întemeiază pe conștiință și pe opinia publică, etică”⁸⁵, devenind astfel un element privat de religie. Temeiul unui asemenea demers este susținut în parte prin revendicările de ordin științific ale umanismului secular care propune autonomizarea moralei, începând încă din Antichitate, prin folosirea termenului de *etică*. „Este drept că, în timp, sub denumirea de *Etică* se alcătuiesc discursurile filosofice referitoare la comportamentul ori purtarea umană, încă din Antichitate, Aristotel scriind celebrul său tratat intitulat *Etica nicomahică*”⁸⁶. Însă, „morala lui Aristotel” este o morală a înțelepciunii practice și nicidecum a conștiinței sau a responsabilității. Imperativul moralei aristotelice este punerea în aplicare efectivă a virtuții. Numai virtutea imprimă rectitudine abilității și o orientează pe aceasta spre acceptarea imperativului rațional care este condiția principală a acțiunii morale. Virtutea presupune efortul omului de a-și perfecționa înzestrarea naturală.

Pentru un răspuns creștin teologic la provocarea umanismului secular în mileniul al treilea, din punct de vedere moral și nu numai, trebuie să stabilim de la început faptul că este nevoie de o înprospătare a apologeticii secolului trecut, care semnală o dramă a umanismului ateu, spre deosebire de situația din zilele noastre, în care acel umanism a murit, reconfigurându-se sub o altă formă care deschide un apetit

⁸⁵ Vezi DEX și celelalte ediții de dicționare citate din care reiese aceeași idee.

⁸⁶ Ionel UNGUREANU, *Persoană și ethos. Înțelegeri de etică teologică ortodoxă*, Iași, Editura Doxologia, 2013, p. 43.

surprinzător pentru omul contemporan, mai ales pentru intelectual. Au fost în veacurile trecute teologi de înaltă ținută, dar și filosofi sau scriitori care au criticat atitudinea umanistă și au demonstrat faptul că aceasta era cât se poate de șubredă din punct de vedere filosofic, psihologic și teologic. Revendicările pretențioase ale umanismului în istoria lumii sunt doar tentații ale unor corespondențe de formă de care o critică pertinentă trece la prima privire mai atentă asupra temei.

Este de apreciat meritul iezuitului Henri de Lubac, care a publicat în anul 1944 celebra carte *Drama umanismului ateu*⁸⁷, o lucrare care a reușit pe deplin să demonstreze faptul că Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche și Auguste Comte nu au fost decât niște alcătuitori de filosofii perene care au trecut odată cu primele schimbări majore de ordin socio-politic. Fidelitatea față de învățătura lui Hristos și înțelegerea profundă a teologiei creștine, așa cum este cazul lui F.M. Dostoievsky, au ajuns, mai mult ca sigur, fără să-și propună autorul acest lucru, să facă din personalitatea marelui scriitor un „profet religios”, a cărui „filosofie” a rămas valabilă și în zilele noastre, deoarece este altoită pe trunchiul Scripturii Sfinte și al experienței Sfinților Părinți.

Reabilitarea fundamentului creștin al umanismului, în general, este fructul unei evoluții care se înrădăcinează în reacția teologiei rusești față de naturalismul realist al Occidentului spre sfârșitul secolului trecut. De la Feodor Mihailovici Dostoievsky sau Alexei Homiakov⁸⁸ la Vladi-

⁸⁷ Henri de LUBAC, *Drama umanismului ateu*, traducere din limba franceză de Cornelia Dumitru, București, Editura Humanitas, 2007.

⁸⁸ Personalitatea marelui teolog rus Alexei Homiakov este puțin cunoscută în spațiul românesc. Prin modul lui de gândire și de acțiune a influențat nume mari din teologia ortodoxă. Opera lui cea mai cunoscută și la care ne-am putea referi în ceea ce ne privește este Alexei S. HOMIAKOV, *Biserica este una*, traducere de Elena Derevici și Lucia Mureșan, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2017, p. 91-125.

mir Soloviov⁸⁹, Paul Evdokimov⁹⁰, Serghei Bulgakov⁹¹ și Nikolai Berdiaev, toți acești gânditori au oferit Europei o nouă viziune asupra lumii⁹². Dintre aceștia, Nikolai Berdiaev a devenit principalul propagator al criticii umaniste, fiind favorizat de lungul său exil și de legăturile familiale cu Franța. Lecturile sale din Sfântul Grigorie de Nazianz și din Sfântul Grigorie de Nyssa, meditația la dogma calcedoniană, care reprezenta divinul și umanul „unite fără amestecare, fără schimbare, nedespărțite”, l-au făcut să descopere sursele spiritualității ortodoxe al cărei scop este deificarea (*theosis*) omului. Această viziune este în centrul operei sale pe care a publicat-o în anul 1916: *Sensul actului creator: eseu de înțelegere a omului*⁹³. Se prezintă revelația ca o întâlnire a celor doi poli. Dacă proiectul lui Dumnezeu era să strângă la El toți oamenii, umanitatea suportă o convertire care își transcende propria ontologie. Acest lucru se exprimă prin comuniunea Sfintelor Taine unite în Trupul mistic al lui Hristos. Prin participarea la cercul lui Jacques Maritain, pe

⁸⁹ Relevante pentru cercetarea noastră, mai ales din punctul de vedere al teologiei morale, sunt lucrările: Vladimir SOLOVIOV, *Îndreptățirea binelui*, traducere și note de Nina Nicolaeva, București, Editura Humanitas, 1994 (sistemul etic) și IDEM, *Povestire despre Antichrist*, traducere din limba rusă de Dana Cojocaru, București, Editura Humanitas, 2005 (problema binelui și a răului în lume).

⁹⁰ Paul EVDOKIMOV, *Une vision orthodoxe de la théologie morale. Dieu dans la vie des hommes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009; IDEM, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere din limba franceză de Teodor Baconschi, București, Editura Sophia, 2013, p. 124-155; IDEM, *Vârstele vieții spirituale*, prefată de Olivier Clement, traducere din limba franceză de pr. Ion Buga, București, Editura Sophia, 2019, p. 21-54.

⁹¹ Serghei BULGAKOV, *Ortodoxia*, București, Editura Paideia, 2018.

⁹² *** *Dictionnaire oecumenique de la mission. Cent mots pour la mission*, sous la direction de Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadile, Marc Spindler, Paris-Geneve-Yaounde, Les Editions du Cerf - Labor et Fides, Les editions CLE, 2003, p. 148.

⁹³ Nikolai BERTDIAEV, *Le Sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, 468 p.

la începutul anilor douăzeci ai secolului XX, Nikolai Berdiaev va influența gândirea franceză. Este vorba despre ceea ce va purta numele de Noua Renaștere.

În Apusul Europei, creștinismul s-a transformat treptat în umanism. Multă vreme și cu perseverență, occidentalii l-au restrâns pe Dumnezeu-Om, iar în cele din urmă l-au micșorat într-un om. În acest fel s-a ivit, pe de o parte, umanismul creștin apusean maximalist care îi răpește totul lui Hristos și, pe de altă parte, umanismul creștin apusean minimalist (protestantismul) care așteaptă de la Hristos tot ce poate fi mai puțin și adesea nimic. În amândouă ca valoare supremă și ca ultim criteriu, în locul Dumnezeului-Om este plasat omul. „S-a săvârșit în felul acesta trista îndreptare (*correctio*) a Dumnezeului-om, a operei Lui și a învățăturii Lui”⁹⁴.

Însă, viața morală a creștinului nu trebuie să se îndeparteze de izvorul ei, Iisus Hristos, și să se alinieze unor idei și concepte seculare care o pot secătui de harul care îi oferă sens și valoare. Atitudinea și comportamentul creștinului ortodox trebuie să reflecte legea hristică ce îi amprentează ființa morală, devenind astfel omul rugăciunii, al păcii și al sfințeniei. Iar acest lucru „presupune, în existența concretă a creștinului, o relație profundă dintre iubire și dreptate, dintre lege și faptă, dintre morală și spiritualitate”⁹⁵. O autonomizare a moralei sau o separare de esența spiritualității creștine, în termenii prezentați mai sus, devine „inoperabilă în planul comuniunii și al înnoirii spirituale”⁹⁶.

⁹⁴ Sfântul IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-om. Abisurile, și culmile filosofiei*, studiu introductiv și traducere de pr. prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr., prefață de pr. prof. Ioannis N. Karmiris, postfață de Panayotis Nellis, București, Editura Sophia - Editura Cartea Ortodoxă, 2010, p. 32.

⁹⁵ Gheorghe POPA, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Iași, Editura Trinitas, 2000, p. 251.

⁹⁶ *Ibidem*.

În condiționarea reciprocității dintre religie și morală și pentru sublinierea necesității unei morale religioase pentru societatea contemporană atinsă de secularismul debordant, se impune afirmarea viziunii ortodoxe asupra acestei chestiuni. Spre deosebire de abordarea islamică a moralei, care uneori depășește în sens negativ chiar și limitele de bun simț ale eticii seculare și încalcă unele drepturi fundamentale unanim acceptate, morala creștină este ea însăși generatoarea și temelia unei culturi a păcii, solidarității și iubirii. Această putere emană din însăși ființa religiei din care aceasta își trage seva.

„Dacă ideea de Dumnezeu este josnică, la fel este și morala și viceversa, deoarece divinitatea este întotdeauna idealul vieții morale. La cele mai multe din triburile sălbatice și la popoarele semite din vechime, domnea cea mai crasă imoralitate, deoarece însăși concepția lor despre zei era imorală, pe când în religiile superioare ca: parsismul, mozaismul și creștinismul, găsim și o morală superioară, deoarece aici concepția despre divinitate este spirituală. Raportul de reciprocitate dintre religie și morală se observă și în viața de toate zilele și este confirmat de istorie. În viața zilnică vedem că oamenii cu adevărat religioși sunt și morali și viceversa, iar istoria ne arată că în epocile în care a înflorit religia, a înflorit și morala, precum și că avântul moralei a atras după sine pe al religiei, iar decăderea uneia a adus cu sine și decăderea celeilalte. Religia fără morală este deci ca un pom sterp, iar morala fără religie este ca un fruct al cărui miez este lipsit de înveliș. Desigur că poate să existe și o morală independentă de religie. Așa este morala budistă, așa a fost morala filosofilor greci, ca Socrate, Aristotel și stoicii, care era pur raționalistă,

și în ziua de azi sunt sistemele de morală numite: utilitaristă, evoluționistă, pozitivistă, senzualistă, naturalistă, sociologică, autonomă, a egoismului, a forței, a pesimismului, a inconștientului etc.”⁹⁷.

Chiar și în spațiul occidental catolic, odată cu trecerea timpului, s-a simțit ariditatea scolasticii morale, motiv pentru care teologia morală a cunoscut o înnoire după Conciliul II Vatican și o nouă orientare, parțială, spre o viziune patristică și biblică⁹⁸. Din acest punct de vedere, morala creștină este teonomă nu doar prin faptul că este Cuvântul lui Dumnezeu în Scriptură, pentru a fi mereu izvorul inspirației sale morale, dar și pentru că ea își găsește centrul în planul pe care Dumnezeu îl are asupra acestei lumi. Cu toate acestea, Occidentul este încă locul de unde pornește noul de tip de religiozitate (i)morală sau (i)morala nereligioasă. Se dorește să se ajungă la momentul în care „omul va renunța la religie și la morala fundamentată religios, acestea urmând să fie înlocuite de sincretism și de «etica bunului simț»”⁹⁹. Rezolvarea filosofico-teologică a acestei fracturi dintre morala creștină și etica seculară are nevoie de o cale a dialogului și de o accentuare a slujirii aproapelui și a lumii prin preceptele Evangheliei¹⁰⁰.

⁹⁷ † Irineu MIHĂLCESCU, *Teologia luptătoare*, ediția a II-a, s.l., Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1994, p. 31.

⁹⁸ Karl Heinz PESCHKE, *Etica creștină. Teologia morală în lumina Conciliului Vatican II*, vol. I-II, ediție integral revăzută, traducere din limba italiană de pr. prof. Ioan Mitrofan, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2011, 1005 p.

⁹⁹ Ștefan ILOAIE, *Relativizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morala creștină...*, p. 50-51.

¹⁰⁰ Pentru o prezentare pe larg a problematicii și pentru o viziune teologică asupra moralei creștine și eticii postmoderne specifice vezi Ștefan ILOAIE, *Morala creștină și etica seculară. O întâlnire necesară*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2009.

Morala ortodoxă oferă o perspectivă diferită omului contemporan în ceea ce privește comportamentul lui social și calea desăvârșirii sale. În termenii în care putem vorbi despre morala ortodoxă, aceasta nu impune un simplu cod de conduită civică, ci își propune mântuirea omului. De altfel, morala diferitelor religii poate fi „bună” din punctul de vedere al eticii sociale și poate constitui contextul în care credinciosul practicant vădește o bună purtare, însă aceasta nu îi oferă o destinație soteriologică sau sfințitoare. „O purtare frumoasă la exterior, o viață morală pot să aibă și musulmanii, chiar și atei care nu cred în niciun Dumnezeu. O asemenea morală însă nu mântuiește omul”¹⁰¹. În teologia ortodoxă, perspectiva asupra moralei este mult diferită în esență față de cea apuseană (catolică sau protestantă). Mitropolitul Ierótheos Vlachos, în termenii părintelui Ioannis Romanidis, afirmă chiar că nu există morală ortodoxă în conceptele filosofice clasice sau moderne sau în conceptele tomiste catolice, ci există o lucrare de nevoință care îl purifică, luminează și îndumnezeiește pe om¹⁰². „Dacă în învățătura ortodoxă, ceea ce numim morală este în fapt nevoința, la celelalte confesiuni, morala este exterioară, un simplu moralism. Astfel, s-a ajuns să se vorbească despre morala creștină. Metafizica creștină apuseană s-a întemeiat pe Aristotel, care vorbea despre virtuți, și în felul acesta, s-a dezvoltat în Apus morala creștină, complet diferit de ceea ce există în Biserica Ortodoxă și de morala pe care o întâlnim în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți”¹⁰³.

¹⁰¹ Ierótheos [VLACHOS], Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică după învățăturile prin viu grai ale părintelui Ioannis Romanidis, Vol. I: Dogmă – Morală – Revelație*, prezentare critică, traducere din limba greacă de Tatiana Petrache, Iași, Editura Doxologia, 2014, p. 149.

¹⁰² *Ibidem*, p. 152-162.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 153.

1.1.2. Creștinismul oriental și geneza islamului¹⁰⁴

În acest subcapitol, ne propunem să prezentăm sistematic și sintetic contextul și modul în care religia islamică, născută prin reforma lui Mahomed, și-a stabilit un corpus doctrinar și moral. La baza doctrinei și a moralei islamice și a Coranului stau categoric numeroase tradiții religioase de inspirație creștină. Înainte de a examina clar și textual ideile doctrinare și pasajele coranice care ne îndreptățesc să afirmăm teza enunțată mai sus, se impune radiografierea contextului socio-religios al spațiului în care se afirmă noua ideologie religioasă, precum și o examinare documentată asupra personajului care a impus o schimbare religioasă radicală în spațiul arab și în mentalitatea arabilor beduini.

În ceea ce privește radiografierea contextului socio-religios al spațiului arab pre-islamic, demonstrația noastră va încerca să surprindă răspândirea creștinismului în acest spațiu, receptarea lui de către populațiile arabe, caracteristicile dominante ale unei forme reduse de aculturație religioasă și, în cele din urmă, o problematizare legată de „insuficiențele” creștinismului față de „așteptările spirituale ale arabilor”

Spațiul geografic al Arabiei reprezintă astăzi centrul lumii islamice, locul în care s-a născut și dezvoltat islamul și

¹⁰⁴ Într-o formă restrânsă, acest subcapitol a fost prezentat în cadrul Școlii Internaționale de Vară a Studenților Doctoranzi (SIVDT-2015): „Parohie, mănăstire și misiune – valențe pastoral misionare” și apoi publicat sub forma unui studiu în: Oliviu-Petru Botoi, „Misiunea Bisericii Creștine în spațiul arab pre-islamic”, în *Altarul Reîntregirii*, 3/2015, p. 87-100, disponibil sub formă electronică în baza de date *Central and Eastern European Online Library* (<https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=429876>).

locul din care s-a răspândit spre Orientul Îndepărtat, Africa și Europa, începând cu secolul al VIII-lea. Până în secolul al VII-lea, structura religioasă a acestui areal geografic era una extrem de diversificată. Pe de o parte, comunități întregi de evrei s-au refugiat și s-au organizat în cetățile comerciale ale Arabiei, devenind cei mai influenți negustori; de asemenea, creștinismul se răspândise destul de mult în zonele urbane, dovedindu-se un factor de coagulare a celor cu preocupări cărturărești și a elitelor politice. Pe de altă parte, dinspre zonele adânci ale deșertului, populațiile beduine semnalau încă practici religioase autohtone politeiste.

Creștinismul receptat și practicat de aceste populații arabe încă de la început a cunoscut forme eterodoxe, fiind suprapus peste moștenirea religioasă păgână arabă și confundat într-o oarecare măsură cu iudaismul, dat fiind faptul că aceste două religii erau monoteiste. Lucrarea de față își propune să realizeze o radiografie sumară a răspândirii creștinismului în spațiul arab, și în același timp, să demonstreze caracterul sincretic și eterodox al dogmelor creștinilor arabi.

1.1.2.1. Răspândirea creștinismului în spațiul arab pre-islamic

Principalul și cel mai important document pentru descrierea răspândirii creștinismului în primul veac al erei creștine îl reprezintă *Faptele Apostolilor*. Însă, așa cum preciza și cardinalul Jean Daniélou, se impun câteva remarci în ceea ce privește perspectiva din care autorul *Faptelor* a tratat evenimentele pe care le-a descris în scrierea sa. De formație elenă și format în spiritul paulin, Sfântul Apostol Luca a evitat să descrie prea mult iudeo-creștinismul primului secol¹⁰⁵, intrând astfel într-un con de umbră Biserica

¹⁰⁵ Robert M. ROYALTY JR., „«Heresy» in Second-Temple Judaism and Early Christianity”, în *Concilium Christian Orthodoxy*, 2/2014, p. 38-39.

Ierusalimului și tinerele comunități creștine mai îndepărtate din Orientul Apropiat și Mijlociu, întemeiate prin misiunea celorlalți Apostoli.

În acest fel, creionarea creștinismului de limbă aramăică sau creștinismului oriental rămâne imposibilă din surse canonice, iar singura cale prin care se pot decela aspecte ale acestor comunități creștine care vor deveni adevărate Biserici rămâne cea a accesării tradițiilor și scrierilor necanonice, la temelia cărora a stat până la un anumit punct rememorarea și păstrarea învățăturilor Mântuitorului. Spre exemplu, în *Fapte*, Sfântul Apostol Iacob, „fratele Domnului”, nu apare decât o singură dată (excluzând evenimentul Cincizecimii la care erau adunați toți Apostolii), deși se cunoaște cert faptul că Iacob a fost „stâlpul Bisericii” din Ierusalim și unul dintre cei care L-au cunoscut îndeaproape pe Hristos, era considerat un „calif” al Bisericii Ierusalimului de unde au izvorât toate celelalte Biserici¹⁰⁶.

Autorul *Faptelor* l-a însoțit pe Sfântul Pavel la Ierusalim, unde s-a întâlnit cu Iacob, care a adunat la el mulțimea (în mare parte a iudeilor) care a crezut în Domnul și cărora Pavel le-a povestit minunile pe care le-a făcut Domnul prin el, între celelalte neamuri. Se observă că Pavel era străin de Biserica Ierusalimului deoarece Apostolul Iacob îl încredințează de râvna iudeilor convertiți¹⁰⁷ și mai pe urmă îl înștiințează

¹⁰⁶ Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Vol. I: Nașterea tradiției universale (100-600)*, traducere de Silvia Palade, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 37.

¹⁰⁷ Sfântul Apostol Iacob a lăsat să se vadă entuziasmul iudeilor convertiți prin reacția lor la minunile lui Dumnezeu printre păgâni, pe care le povestea Pavel. După această constatare, la care Pavel este invitat să ia aminte, Iacob se arată nemulțumit de faptul că toți acești iudei au dat crezare unor neadevăruri despre propovăduirea lui Pavel. Drept urmare, Iacob (probabil împreună cu alți Apostoli sau ucenici, ținând seama de forma la care este conjugat verbul εἰπὼν τε αὐτῷ, III pl., deși în alte locuri aceeași formă se folosește și pentru singular) îi propune să vădească în public faptul că cele

și de convertiții care nu erau iudei, cărora le-a trimis o scrisoare în care i-a atenționat asupra jertfelor idolești și asupra desfrâului. De vreme ce Apostolul Iacob le-a scris, înseamnă că nu se referă doar la păgânii care locuiau în Ierusalim, ci și la cei din alte părți private de misiunea apostolică a lui Pavel. Doar la atât se limitează Apostolul Luca în relatarea din *Fapte* despre Iacob. Însă, alte documente necanonice din medii și spații diferite, dar din aceeași perioadă istorică, oferă o poziție privilegiată Apostolului Iacob.¹⁰⁸ În *Evangelhia evreilor*, text legat de o comunitate iudeo-creștină din Egipt de la începutul secolului al II-lea¹⁰⁹, „Iacov este cel căruia Hristos îi apare mai întâi”¹¹⁰.

„În *Evangelhia după Toma*, descoperită la Nag Hammadi, Iacov cel Drept este prezentat ca cel spre care trebuie să meargă Apostolii după Înălțare. Clement, în *Hypotypeses*, îl menționează înaintea lui Ioan și Petru, ca având primită gnoza¹¹¹ de la Hristos înviat. Cele

pe care iudeii ierusalimiteni le cunosc despre el, nu sunt adevărate. Astfel, Apostolul Pavel va trebui să suporte cheltuiala pentru ritualul la care erau supuși nazireii, cei care aveau o făgăduință. Se cunoaște faptul că și Pavel era nazireu, iar *Faptele* mai amintesc de acest ritual pe care Pavel și l-a asumat la Chenhreea (*Fapte* 18, 18).

¹⁰⁸ Jean DANIÉLOU, *Biserica primară (De la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*, traducere din limba franceză de George Scrima, București, Editura Herald, 2008, p. 15.

¹⁰⁹ Vezi E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokyphe in deutscher Uebersetzung*, ediția a III-a, Tübingen, 1959, I, p. 107, *apud* Jean DANIÉLOU, *Biserica primară...*, p. 15.

¹¹⁰ Jean DANIÉLOU, *Biserica primară...*, p. 15.

¹¹¹ De cele mai multe ori se face o confuzie păguboasă între *gnoză* și *gnosticism*. Termenul de *gnoză*, care apare atât în Scriptură, cât și în Scrierile Sfinților Părinți, reprezenta un mod duhovnicesc de cunoaștere, după îndemnul scripturistice și patristice timpurii, fiind precedat de un efort ascetic care nu avea un scop în sine, ci modela trupul, sufletul și duhul pentru primirea cunoașterii, a gnozei. De bună seamă că nu este vorba despre o cunoaștere rațională, ci despre o revelație personală care solidifică legătura organică a omului cu Dumnezeu. Mai mult decât atât, omul trebuie să ajungă la un echilibru între

trei Apocalipse ale lui Iacov, găsite la Nag Hamma-di, care sunt gnostice, atestă izvoarele iudeo-creștine ale gnosticismului. În scrierile pseudo-clementine, ce utilizează izvoare iudeo-creștine ebionite, Iacov este prezentat ca cel mai important personaj al Bisericii (*Hom. Clem. I, 1*)¹¹².

Un alt detaliu din *Faptele Apostolilor* care ne atrage atenția este cel legat de numele lui Simon (8, 9) și de numele lui Teudas¹¹³ (5, 36), care erau iudei care au împrumutat idei iraniene dualiste¹¹⁴ sau poate fi vorba despre niște emigranți orientali care își practicau credințele și tehnicile păgânești în noul context socio-religios.

Deși nu trecuse mult timp de la evenimentul rusali-an, misiunea de propovăduire a Apostolilor a trecut repede pragul Ierusalimului, ajungând destul de devreme în zonele siriane. Saul din Tars era pornit pe drumul Damascului pentru a prizoni comunitatea creștină din acel loc, înainte de a i se arata Domnul și înainte de a deveni apoi unul dintre cei mai râvnitori misionari creștini (*Faptele Apostolilor*, capitolul 9). Minunii prin care Saul devine Apostolul nea-

praktike și *gnostike*. „Este vrednic de laudă omul care a înjugat cunoașterea [gnoza] și făptuirea [practica] pentru ca să ude în vederea virtuții țarina sufletului din amândouă aceste izvoare. Fiindcă cunoștința [gnoza] dă aripi ființei inteligibile [minții] prin contemplarea celor mai bune în timp ce făptuirea [practica] «omoară mădularele pământești: desfrânarea, necurăția, răutatea, pofta cea rea» (Gabriel BUNGE, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2000, p. 14; vezi și EVAGRIE PONTICUL, *Tratatul practic. Gnosticul*, traducere de Cristian Bădiliță, București, Editura Curtea Veche, 2009).

¹¹² Jean DANIELOU, *Biserica primară...*, p. 15.

¹¹³ James HASTINGS, *Dictionary of Christ and the Gospels*, II, New York, Charles Scribners Sons - Edinburgh, T&T Clark, 1908, p. 726, consultat la <https://archive.org/stream/dictionaryofchri02hastuoft#page/n7/mode/2up> (accesat în data de 29.06.2014).

¹¹⁴ Jean DANIELOU, *Biserica primară...*, p. 26.

murilor, numit Pavel, îi urmează botezul și încredințarea misiunii pentru care a fost ales, urmând ca apoi să fie dus la Ierusalim pentru a-i cunoaște pe ceilalți Apostoli care au fost împreună cu Iisus. Între aceste două evenimente, cel al botezului din Damasc și cel al întâlnirii cu ceilalți Apostoli, în *Epistola către Galateni* mai aflăm un detaliu important pe care însuși Pavel îl mărturisește: „Dar când a binevoit Dumnezeu, Care m-a ales din pântecele mamei mele, și m-a chemat prin harul Său, să descopere pe Fiul Său întru mine, pentru ca să-L binevestesc la neamuri, îndată, nu am primit sfat de la trup și de la sânge, nici nu m-am suit la Ierusalim, la apostolii cei dinainte de mine, ci m-am dus în Arabia și m-am întors iarăși la Damasc, apoi după trei ani, m-am suit la Ierusalim ca să-l cunosc pe Chefa și am rămas la el cinci-sprezece zile” (*Galateni* 1, 15-18).

Este foarte greu să delimităm geografic Arabia în acest context. Pentru creștini și iudei, și nu numai, Arabia însemna cel mult partea nordică și vestică a peninsulei, loc în care exista o civilizație urbană care nu era străină misiunii apostolice. În studiile românești clasice neo-testamentare, Arabia este identificată cu Muntele Sinai, locul unde Moise a primit Legea de la Dumnezeu¹¹⁵. Însă, după ipoteza lui Daniélou, în vecinătatea Damascului și chiar și la Damasc, comunitatea creștină s-a constituit din sadochiții convertiți¹¹⁶ care, așa cum afirma și Philon, locuiau la sate. De aici, cardinalul francez ajunge să afirme o continuare a relației dintre Pavel și Kochba, în noul context al convertirii lui Saul. Comunitatea kochbiană activa în jurul Damascului, la aproximativ 15 kilo-

¹¹⁵ Sabin VERZAN, *Sfântul Apostol Pavel. Istoria propovăduirii Evangheliei și organizării Bisericii în epoca apostolică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999, p. 42.

¹¹⁶ Stephan LOSCH, *Deitas Jesu und Antike Apotheose*, Toltenburg, 1953, p. 70-72, apud Jean DANIELOU, *op. cit.*, p. 32.

metri. Or, se cunoaște faptul că Damascul reprezenta granița dintre Imperiu și Regatul nabateean¹¹⁷; deci se poate, așadar,

¹¹⁷ Nabateenii erau un popor semitic care popula spațiul nordic al Arabiei și părțile estice ale Iordaniei și Canaanului, între secolele V (î.d.Hr.) – I (d.Hr.), controlând cele mai importante rute comerciale între Orient și Marea Mediterană. Deși, din punct de vedere religios, ei erau politeiști și se închinau zeilor împrumutați de la popoarele vecine sau din cultele grecești și orientale, Dushara („cel ce vine din Shârâ”, muntele de lângă capitala Petra) și al-Uzza, s-ar putea vorbi și în cazul lor de o descendență abrahamică. Primul născut al lui Ismael, Nebaiot (*Facerea* 25; 13; 28; 9), ar putea fi socotit strămoșul acestui popor, deoarece acest nume ar coincide cu Nabaiat din inscripțiile de la Ashurbanipal (Mordechai COGAN, Haym TADMOR, „Ashurbanipal Texts in the Collection of the Oriental Institute”, în *Journal of Cuneiform Studies*, 1/1988, p. 84-96). Poporul s-a ridicat foarte mult în timpul primului rege cunoscut, Areta I (aprox. 170 î.d.Hr.), atunci când s-a putut efectua un control al caravanelor și o protejare a acestora foarte bine pusă la punct. Cererile de import ale Imperiului Roman erau foarte mari, timp în care prosperitatea apărătorilor caravanelor a crescut foarte mult. Declinul lor urmează mai târziu, când rutele comerciale își schimbă configurația, datorită schimbărilor socio-politice ale vremii. Referitor la regele Areta, în a doua carte a Macabeilor (5, 8) se amintește de Iason, cel care și-a ucis printr-un atac de stăpânire concetățenii. Acesta, nemaiaivând scăpare în cele din urmă, pribegește pe la mai multe popoare, fiind închis de către Aretas, „regele Arabilor”, iar mai apoi surghiunit în ținutul Egiptului unde a și murit. Trei ani mai târziu de la acest eveniment, nabateenii i-au primit cu pace în cetatea lor pe frații Macabei, pe Iuda și Ionatan. Între cele două popoare s-au stabilit relații foarte bune, deoarece, mai târziu, Ioan, fratele lui Ionatan Macabeul, a fost trimis la Nabateeni să-i roage să le ascundă bogățiile la ei. Vârsta de aur a capitalei nabateene Petra corespunde epocii în care a trăit Sfântul Ioan Botezătorul și implicit, Mântuitorul Iisus Hristos. Între urmașul lui Areta I, anume Areta al IV-lea și Irod Antipa, s-au stabilit legături diplomatice, dar și de încuscrire. Regele Aretas i-a oferit-o de soție pe fiica sa lui Irod. Din Evanghelia după Marcu cunoaștem faptul că acesta a divorțat de fiica regelui nabateean și a trăit cu soția fratelui său (*Marcu* 6). Mai târziu, între cei doi conducători a fost un război în care Areta a biruit. După Iosif Flavius, acest fapt a fost interpretat de mai mulți evrei ca fiind o pedeapsă de la Dumnezeu pentru uciderea Sfântului Ioan Botezătorul, care l-a muștrat în ceea ce privește viața lui morală. Cât despre Sfântul Apostol Pavel, trebuie să amintim de mențiunea pe care acesta o face în epistola sa către Galateni (1, 17), unde spune că a plecat în Arabia, iar apoi s-a întors la Damasc, loc în care regele Areta avea în subordine un dregător (2 *Corinteni* 11, 32) care supraveghea cetatea. Apos-

vorbi despre o încreștinare a spațiului arab și a unor triburi de populație arabă.

În mod cert, încreștinarea arabilor a depășit limita graniței dintre Imperiul Roman și Orient, ajungând dincolo de Tigru, în Adiabene. În acest sens, ne stă la îndemână un document important, anume *Cronica din Arbela*, scris în siriacă de către Mishiha Zkha, în secolul al VI-lea.

„Evanghelizarea Adiabenei la sfârșitul secolului I este opera lui Addai. Kahle crede că numai Adiabene a fost evanghelizată de acesta la data amintită și că evanghelizarea Osroenei este ulterioară. Dar Harnack pare să fi văzut just atunci când consideră că Addai botează un oarecare Pekhida, care va fi primul episcop din Arbela. Episcopatul său se întinde între 105 și 115. În perioada aceea există și o întrerupere. Este vorba de campania lui Traian împotriva lui Chosroes, în 116. În 121, Samson este consacrat episcop. A fost martirizat în 123”¹¹⁸.

Aceste precizări nu sunt doar cazuri particulare de convertire la creștinism ale anumitor comunități puțin în-

tolul Pavel a fost scos din cetate prin fereastră și coborât într-un coș pe lângă zid, pentru a putea scăpa din mâinile acestuia. Chiar dacă Damascul era o provincie romană, este foarte posibil ca supervizarea ei să fie încredințată nabateenilor, ținând seama de legăturile comerciale, dar și militare dintre ei și romani. Spre exemplu, pentru oprirea războaielor evreilor din 66-70, nabateenii i-au ajutat pe romani (Jean STARCKY, „The Nabataeans: A historical Sketch”, în *The Biblical Archaeologist*, 4/1955, p. 81-82; 84-106; Nelson GLUECK, „Nabatean Syria”, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 85/1942, p. 3-8; Chrystian BOYER, „Pétra, capitale des Nabatéens”, în *La Caravane virtuelle*, 26 mai 2006, consultat la http://www.interbible.org/interBible/caravane/voyage/2006/voy_060526.htm (accesat la data de 23.10.2015); *** *Dicționar enciclopedic al Bibliei*, transpunere românească de Dan Slușanschi, București, Editura Humanitas, 1999, p. 431. Numele nabateenilor se leagă și de cel al Sfântului Ioan Botezătorul și de cel al Sfântului Apostol Pavel.

¹¹⁸ Jean DANIELLOU, *Biserica primară...*, p. 65.

semnate, ci reprezintă centre principale ale civilizației din acele vremuri. Se cunoaște în acest sens faptul că în Bostra, spre exemplu, exista un important centru creștin, legat de numele episcopului Beril care a fost întors de către Origen de la erezia antitrinitară în cadrul unui sinod, pe la anul 244¹¹⁹. După câțiva ani, Origen mai participă la un sinod care, de această dată, își propunea să clarifice o dilemă teologică, anume aceea dacă sufletul supraviețuiește morții corpului¹²⁰. Într-un alt sinod, Origen apără acuzațiile aduse unui episcop pe nume Heraclide care repetă erorile dogmatice care au fost îndreptate deja la celelalte două sinoade de dinainte. Tradiția acestui centru a continuat și a prosperat din punct de vedere teologic, majoritatea specialiștilor (Harnach, Schneider, Kretschmar)¹²¹ fiind de acord asupra originii *Didascaliei Apostolilor* ca operă aparținătoare comunității bosriene, păstrată într-o variantă siriacă, deși originalul ei trebuie să fie unul grecesc.

1.1.2.2. Cetăți și populații arabe încreștinate

Una dintre cele mai cunoscute populații de sorginte arabă încreștinate, anume, *Ghasinizii*, care aparțineau marelui trib arab *Azd* din sudul peninsulei arabe, au migrat înspre nord, stăpânind Palmyra, sudul Palestinei și ținutul Golan. Și-au stabilit capitala la *al Jâbya* și au devenit vasali bizantinilor sub domnia împăratului Atanasie I (491-518)¹²², atribuindu-li-se sarcini militare defensive și supervizarea comerțului. Aceștia

¹¹⁹ Nicolae CHIFĂR, *Istoria Creștinismului*, Volumul I, Sibiu, Editura Universității „Lucian Blaga”, 2007, p. 85.

¹²⁰ Jean DANIÉLOU, *Biserica primară...*, p. 231.

¹²¹ G. KRETSCHMAR, *Origenes und die Araber*, Z.T.K., 50, 1953, p. 260-264, *apud* Jean DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 231.

¹²² Michel REEBER, „Le contexte religieux de l'Arabie préislamique”, în *Monde de la Bible*, 11/2002, p. 24.

au îmbrățișat creștinismul monofizit în jurul anului 490, iar Biserica monofizită, prin eforturile regelui ghasinid al-Hâri-th Ibn Jabala, a cunoscut o puternică creștere și o reînnoire în același timp. S-au construit biserici și mănăstiri și a existat o misiune foarte puternică în peninsula Arabiei, în acest timp remarcându-se și doi episcopi, anume Teodorus și Jacobus Baradaeus¹²³. Ușor, s-au degradat relațiile cu Bizanțul, apoi, la scurt timp, invazia perșilor și cucerirea Siriei și a Palestinei de către musulmani, la începutul secolului al VII-lea, au pus în umbră viața acestei Bisericii, o parte a credincioșilor convertindu-se la islam, iar alții alegând refugiul în alte părți.

O puternică forță politică, militară și culturală a fost dinastia arabă a *Lakhmizilor* care a domnit în vestul Irakului din secolul al III-lea până la sfârșitul celui de-al VI-lea și începutul secolului VII. În plan religios, aceștia au apărut maniheismul până la începutul secolului V, când majoritatea dintre ei s-au convertit la creștinismul nestorian. Convertirea nu a fost deloc una impusă de către clasa conducătoare, doar ultimul rege lakhmiz declarându-se oficial creștin, ci a fost mai degrabă o convertire naturală, datorată misionarilor creștini și a călugărilor din vremea aceea. Nestorianismul arab a depășit acest cadru al estului și al nordului Arabiei, ajungând chiar până în India.

Între Arabia Meridională, pe de o parte, și Abisinia și Egipt, pe de altă parte, s-au stabilit diferite legături. Populația Etiopiei antice era constituită din arabi care au migrat din sudul Arabiei pe continentul african. Începând cu anii 330, creștinismul a pătruns puternic în Etiopia, iar mai apoi, în anul 350, prin decizia negusului Ezana, creștinismul a devenit religie de stat. În secolul VI, prin misiunea călugărilor sirieni, a pătruns în creștinismul etiopian erezia monofizită, rămânând

¹²³ Una dintre cele mai de seamă personalități ale Bisericii Ortodoxe Siriace. Apelativul de Biserica iacobită îl capătă de la numele acestui episcop.

până în zilele noastre caracteristică Bisericii Etiopiei¹²⁴. Statul etiopian creștin a intervenit armat de mai multe ori în Arabia pentru a-i apăra pe creștini. De notat este momentul în care regele himyarit Yûsuf Ash'ar, convertit la iudaism, și-a propus exterminarea creștinilor din Nâjran și Yemen. Protectoratul Etiopiei era vizibil în Arabia, însuși Mahomed recomandându-le adeptilor săi să se refugieze în Etiopia, sau după unii, refugiindu-se pentru o vreme chiar și el.

O altă Biserică a Orientului care a influențat religios-doctrinar spațiul nord-arab este Biserica siriacă, cu prestigiosul centru din Antiohia, unde funcționa o importantă școală exegetică, alături de cea din Alexandria. Tot în acest spațiu siriaco-arab, au mai existat comunități creștine la Damasc, Seleucia, Apameea, Samosata, Bereea, centre creștine care au delegat pentru Sinodul I Ecumenic un număr de 20 de episcopi¹²⁵. Apologia în siriacă adresată lui Caracala, atribuită greșit lui Meliton, biserica și baptisteriul din Dura-Europos demonstrează importanța altui centru creștin din spațiul siriac, anume Osroene, loc în care apar primele edificii creștine cultice.

Nu ne-am propus să trecem în revistă toate reperele de spațiu în care creștinismul și-a făcut simțită prezența, ci am dorit doar să creionăm în linii mari mișcarea religioasă și teologică ce a animat spațiul oriental (incluzând și Arabia) în primele secole ale erei creștine. Pot fi date numeroase alte exemple de comunități creștine, având diferite moduri de abordare teologică și cultică, în funcție de misiunea care a stat la baza lor și în funcție de moștenirea religioasă păgână a locului. Spațiul este destul de întins pentru o radiografie scurtă, iar comunitățile erau destul de eterogene pentru

¹²⁴ Christine CHAILLOT, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition. A brief introduction to its life and spirituality*, Paris, s.n., 2002, p. 26-34.

¹²⁵ Nicolae CHIFĂR, *Istoria Creștinismului...*, p. 85.

a stabili cu exactitate un tipar anume al creștinismului din teritoriul arabo-siriac. Chiar și în zilele noastre, acest spațiu concentrează o listă de Biserici creștine, mici ca număr de credincioși, însă separate canonic sau chiar dogmatic¹²⁶.

Prin toate aceste exemple, am dorit să surprindem faptul că o bună parte a teritoriului în care în secolul al VII-lea se va dezvolta galopant islamul, a fost loc de misiune roditoare pentru creștini, întemeindu-se adevărate comunități. Deși nu se insistă prea mult asupra acestui spațiu al creștinismului primar, preferându-se mai degrabă Roma și Bizanțul, totuși, creștinismul oriental poate ascunde foarte multe explicații ale fenomenelor istorice și religioase care au urmat.

Una dintre caracteristicile relevante ale creștinismului din acest spațiu este aceea că era deschis spre orice idee doctrinară nouă și, ca atare, de cele mai multe ori eretică. Încă de la sfârșitul secolului I și începutul celui de-al II-lea, existau foarte multe grupări, comunități care împărtășeau idei diferite de propovăduirea ortodoxă.

Spre exemplu, în jurul anului 70, sau după unii chiar cu mult înainte de această dată, exista un grup de iudeo-creștini care vor fi cunoscuți sub numele de ebioniți și care împărtășeau ideea că Iisus Hristos este un simplu om ca și ceilalți, ψυλος ανθρωπου¹²⁷, care s-a curățat prin eforturi morale¹²⁸. Probabil că după cucerirea Ierusalimului, aceștia încep să-și caute un alt loc din pricina contextului socio-politic, stabilindu-se ulterior la Pella. Se cunoaște o scriere care a rămas de la ei, *Evanghelia nazarinenilor*, datată la începutul

¹²⁶ Ronald ROBERSON, *Bisericile Creștine Răsăritene. O scurtă prezentare*, Iași, Editura Sapienția, 2004; Dietmar W. WINKLER, Klaus AUGUSTIN, *Bisericile din Răsărit. O scurtă prezentare*, București, s.n., 2003.

¹²⁷ Expresia îi aparține lui Teodoret de Cyr: John Granger Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Mohr Siebeck, 2002, p. 121.

¹²⁸ Daniel Nicolae VĂLEAN, *Erezii, controverse și schisme în creștinismul secolelor I-XI*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2009, p. 14.

secolului II, semn că încă era vie comunitatea și în secolul al II-lea. Un alt exemplu demn de luat în seamă este legat de numele lui Elkai (Elkesal, Ilxai), „care primește o revelație prin mijlocirea unei cărți dată lui de către un înger”¹²⁹. Cartea este coborâtă din cer, iar cel ce asculta cuvintele ei primea iertarea păcatelor¹³⁰.

Mai târziu, în secolele III-VI, marile erezii cu care s-a confruntat întreg creștinismul au prins rădăcini puternice pe teritoriile Orientului Apropiat și Mijlociu. Așa după cum am putut observa și în cazul ereziilor de secol I și II, care nu au avut un ecou puternic în creștinism, ci mai mult au avut un caracter local, de cele mai multe ori, cei ce încercau să cunoască creștinismul se poticneau în Persoana lui Hristos ca Dumnezeu adevărat și Om adevărat. Această neputință de a accepta dumnezeirea Fiului a adus divergențe teologice și după ce s-au stins confruntările doctrinare cu păgânătatea asiatică, ce putea vedea în Hristos mai mult un lider sau un om cu puteri supranaturale care poate vindeca sau învia din morți. Chiar dacă după Sinodul Ecumenic de la Niceea s-a dogmatizat dumnezeirea Fiului, au apărut mai apoi confruntări teologice legate de structura persoanei lui Hristos, asupra modului în care se poate vorbi despre două firi într-o singură persoană, despre voința umană și cea divină. După Sinoadele Ecumenice de la Efes (431) și de la Calcedon (451), s-au format trei orientări doctrinare: calcedonismul, monofizismul și nestorianismul.

Doctrina ortodoxă afirma unirea celor două firi, umană și divină în Ipostasul divin, dar fără ca acestea să se confun-

¹²⁹ Jean DANIÉLOU, *Biserica primară...*, p. 75.

¹³⁰ Milan ȘESAN, *Ereziile iudaizante. Iudeo-gnosticii. Simon Magul*, în pr. prof. dr. I. RĂMUREANU, pr. prof. dr. Milan ȘESAN, pr. prof. dr. Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București, 1987, p. 175-176, *apud* Daniel Nicolae VĂLEAN, *op. cit.*, p. 17.

de¹³¹. Cele două erezii extreme, nestorianismul și monofizismul, care afirmau, pe de o parte, o separație clară și fermă între cele două firi ale lui Hristos, ca și cum în El „ar fi două persoane”¹³², iar pe de altă parte, monofizismul, care afirma „unirea celor două firi până la confundare”¹³³, au câștigat mai mult teren în spațiul siro-arab¹³⁴, posibil prin faptul că nucleul acestor erezii a pornit din vecinătatea acestor locuri și teologia ortodoxă se propovăduia oficial de pe continentul european, din noua capitală a Imperiului Roman de Răsărit. Nu neapărat distanța față de centrul patriarhal a favorizat menținerea acestor erezii în Bisericile orientale, ci mai degrabă contextul socio-politic, prin care aceste Biserici ieșeau din sfera politico-geografică a Imperiului Roman sau Imperiului Bizantin, situându-se la limita dintre aceste imperii creștine și marile dinastii imperiale ale Orientului Mijlociu. În acest spațiu, coabitau fără mari dispute doctrinare adepții lui Mani, zoroastrienii, păgânii arabi, evreii și, nu în ultimul rând, creștinii nestorienii sau monofiziți. Mai mult decât atât, creștinii marilor orașe orientale nu erau doar simpli tolerați, ci erau persoane influente cu responsabilități și funcții importante în conducerea statului¹³⁵.

Apare firesc întrebarea: cum reușește Mahomed să atragă la noua religie propovăduită de el mulțimi întregi de persoane? Pentru a răspunde unei asemenea provocări,

¹³¹ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, volumul II, ediția a III-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 53-54.

¹³² George REMETE, *Dogmatica Ortodoxă*, ediția a treia revăzută și adăugită, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2000, p. 236.

¹³³ *Ibidem*, p. 236.

¹³⁴ Hans Georg BECK, *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin*, traducere din limba germană și studiu introductiv de Vasile Adrian Carabă, s.l., Editura Nemira, 2012, p. 41-50.

¹³⁵ Albert HOURANI, *Istoria popoarelor arabe*, traducere de Irina Vainovski-Mihai, Iași, Editura Polirom, 2010, p. 25.

subliniem încă o dată faptul că în marile orașe civilizate orientale, creștinii erau o prezență demnă de luat în seamă. Teritoriile deșertice ale peninsulei arabe nu au fost misionarizate și aceste triburi nu au cunoscut religia creștină. Creștinismul primar a fost unul citadin, drept pentru care termenul de păgân îi desemna mai degrabă pe locuitorii de la sate. Or, atunci când vorbim despre Arabia pre-islamică, trebuie să avem în vedere faptul că arabii neaoși nu trăiau în orașe, ci erau nomazii deșertului, stabilindu-se temporar în câte o oază deșertică ce le asigura pentru o perioadă hrană pentru animale. Orașele erau locuri cosmopolite în care se întâlneau diferite ideologii și orientări religioase de care arabul autentic era străin. Cu siguranță că o mare parte din locuitorii orașelor arabe pre-islamice erau arabi, însă cea mai frecventă îndeletnicire a lor era negustoria. Erau și alții din proximitatea orașelor care practicau agricultura sedentară sau diferite meserii meșteșugărești, însă, între categoriile sociale arabe pe care le-am amintit mai sus, existau mari deosebiri. Negustorii și mai ales nomazii îi dominau pe agricultori și pe meseriași sau pe cei care aveau alte moduri de viață.

„Ei dominau și prin etosul curajului, al ospitalității, al loialității față de familie și al mândriei față de strămoși. Nu erau controlați de o forță coercitivă stabilă, ci erau conduși de căpetenii în jurul cărora se constituiau grupuri mai mult sau mai puțin durabile de susținători care își exprimau coeziunea și loialitatea în graiul strămoșilor comuni; asemenea grupuri sunt numite de obicei triburi”¹³⁶.

Aceste caracteristici ale populației arabe de pe teritoriul peninsulei, conjugate cu trăsăturile creștinismului eretic

¹³⁶ Albert HOURANI, *Istoria popoarelor arabe...*, p. 26-27.

din acest spațiu, oferă un mediu teologic hibrid, în care s-au întrepătruns dogmele creștine cu cele iudaice și cu elemente păgâne specifice fiecărui spațiu geografic. Acest context socio-istoric a fost favorabil nașterii unei noi religii unitare. Șocul noii religii, islamul, nu a fost deloc unul prea mare pentru populațiile Orientului, așa cum ar fi tentați uni teologi să afirme. Principalele teze ale islamului circulau într-o formă sau alta în întreg spațiul oriental (Apropiat și Mijlociu). Factorii care au dat stabilitate noii orientări religioase au fost accentuarea unei noi revelații divine, care autentifica categoric conținutul ei, și unitatea unei comunități universale de credință, care oferea alternativa creștinismului divizat în numeroase facțiuni dogmatice și cultice și alternativa iudaismului închis și orientat spre sine.

1.1.2.3. Iudeo-nazareismul

Revenind la contextul genezei și dezvoltării islamului, trebuie să urmărim firul roșu al ideilor religioase care au precedat islamul, însă care sunt strâns legate de acesta. Aceste idei religioase sunt de factură creștină și iudaică, însă odată pătrunse în mediul arab au fost supuse unei transformări sincretiste care a modelat caracterul lor în funcție de contextul socio-religios și politic al vremii și au creat un hibrid care se potrivea populației de pe întreg spațiul peninsulei arabe. La începuturile sale, islamul nu a fost altceva decât o erezie creștină hristologică, un iudeo-nazareism arabizat. „Iudeo-nazareismul era o erezie creștină, o disidență din comunitatea iudeo-creștină a lui Iacob, fratele Domnului, refugiată, după martirizarea acestuia în anul 62, din Ierusalim, dincolo de Iordan, în Siria”¹³⁷. Termenul de *nazareism* a ridicat de-a

¹³⁷ Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, Editura Deisis, 2008, p. 220.

lungul timpului multe polemici legate de realizarea unui portret cât mai onest din punct de vedere istoric acestei secte și erezii creștine din spațiul siriac și arab.

Termenul *naṣārā* nu este foarte clar tradus în primele veacuri creștine. Spre exemplu, în Noul Testament, în limba greacă, întâlnim doi termeni corespondenți: *nazarinean* (ναζαρηνοῦς) și *nazarean* (ναζωραῖος)¹³⁸. În Evanghelia lui Marcu, cea mai veche dintre cele patru evanghelii cano-nice, peste tot este folosit termenul *nazarinean* (1, 24¹³⁹; 10, 47; 14, 47, 16, 6), referindu-se la Mântuitorul Iisus Hristos. Mai târziu în Evanghelia după Luca, întâlnim de două ori utilizat termenul *nazarinean* (4, 34; 24, 19), însă și cel de *na-zarean* (18, 37¹⁴⁰). În Faptele Apostolilor, deja termenul *naza-rean* apare de foarte multe ori, referindu-se atât la persoana Mântuitorului, cât și la comunitatea creștinilor (*Fapte* 24, 5: „Căci am aflat pe omul acesta ca o ciumă și urzitor de răz-vrătiri printre toți iudeii din lume, fiind căpetenie eresului nazarinienilor”¹⁴¹). Iudeii au apelat la acest termen pentru a-i desemna pe creștini ca o sectă precum cea a fariseilor, saducheilor sau esenienilor. Chiar dacă la scurt timp, în Antiohia, cei care credeau în Hristos și se botezau se nu-meau creștini, în spațiul arab, siriac și chiar copt, va domi-na termenul *naṣrāyā*¹⁴².

¹³⁸ Joachim GNILKA, *Qui sont les chrétiens du Coran? (Die Nazarener und der Ko-ran. Eine Spurensuche)*, Paris, Les Éditions du Cerf/Médiaspaul, 2008, p. 31.

¹³⁹ „λέγων, Τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ”

¹⁴⁰ „ἀπήγγειλαν δὲ αὐτῷ ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος παρέρχεται”

¹⁴¹ „εὐρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πρωτοστατὴν τε τῆς τῶν Ναζωραῖων αἰρέσεως”

¹⁴² Pentru expunerea întregii demonstrații istorice și filologice asupra acestei problematici, a se vedea Joachim GNILKA, *Qui sont les chrétiens du Coran?*, p. 32-39.

În ceea ce privește chestiunea iudeo-nazareismului, ultimele cercetări ale specialiștilor¹⁴³ fac apel chiar la textul Coranului. În sura a doua *Al-Baqara*, la versetul 62, găsim următorul text: „Cei care au crezut în [Islam], precum și aceia dintre cei care s-au iudaizat, dintre creștinii (*nasārā* n.n.) și sabeenii care au crezut în Allah și în Ziua de Apoi și au făcut bine, vor avea răsplata lor de la Domnul lor. Ei n-au a se teme și nici nu se vor mâhni”. În ceea ce-i privește pe sabeeni, traducerea Coranului explică faptul că au existat două comunități cu nume asemănătoare: o comunitate ai cărei supraviețuitori (circa 2000 de suflete) trăiesc și în prezent în Irak, cunoscuți sub numele de creștini ai Sfântului Ioan, și o comunitate care a locuit în Yemen cu câteva sute de ani înainte de Hristos și care a avut un rol important în istoria timpurie a Arabiei.

Iudeo-nazareii nu recunoșteau divinitatea lui Iisus Hristos, socotindu-L doar „un om drept, însărcinat de Dumnezeu cu instaurarea Împărăției [Lui n.n.], neacceptat de rabini ca Mesia, el a fost ridicat de Dumnezeu la cer ca Enoh și Ilie, urmând să revină să-și termine misiunea religio-politică la apropiata sa a doua venire la Ierusalim”¹⁴⁴. În acest fel, capătă tot mai mult contur o ideologie mesianistă care se va regăsi în foarte multe texte apocrife din secolele II-III și chiar mai târziu.

...în centrul ei (ideologiei mesianiste a iudeo-nazareilor, n.n.) se află venirea iminentă a unui rege mesianic care va elibera pământul Țării Sfinte, va restaura Poporul ales și Legea lui, va reconstrui Templul și cultul său și, după ce-i va extermina pe toți dușmanii lui

¹⁴³ Jane Dammen McAULIFFE, *Qur'anic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, 1991, p. 240-257.

¹⁴⁴ Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 220-221.

Dumnezeu, va instaura Împărăția lui Dumnezeu pe pământ cu Ierusalimul drept centru al lumii”¹⁴⁵.

Această ideologie religioasă s-a perpetuat până în vremea lui Mahomed, fiind pe de o parte susținută și împărtășită în mediul creștin eretic, iar pe de altă parte de speranțele mesianice iudeo-creștine.

„Refugiați dincolo de Iordan, în Siria, unde au rămas necunoscuți pentru Imperiul Roman, nu și pentru cel persan, iudeo-nazareii au prosperat aici până în secolul VII, când majoritatea arabilor nomazi au fost încreștinați de ei. N-au fost străini în anii 269-272 de folosirea de către regina Palmirei a armatelor arabe în înfrângerea romanilor, iar episcopul adopțianist al Antiohiei, Pavel din Samosata – pentru care Iisus era un simplu om inspirat, și care a fost ministru al reginei Zenobia a Palmirei – a putut fi un iudeo nazareu”¹⁴⁶.

După cum s-a mai amintit, sunt date trei etimologii plauzibile pentru *nasārā*. Prima dintre acestea are la bază rădăcina arabă *nsr*, având în vedere solidaritatea creștină, sprijinul (*nusra*) și ajutorul pe care și-l acordau creștini unii altora¹⁴⁷. Conform celei de-a doua etimologii, susținută și enunțată de Qatada Ibn Abbas și de Ibn Jurayj, asocierea este făcută cu Nazareth-ul (al-Nasira)¹⁴⁸. A treia variantă etimologică ne trimite la textul coranic, la un pasaj în care Iisus întreabă: „O, voi cei care credeți! Fiți ajutoare pe calea lui Allah, așa cum a fost când a zis Isus, fiul Mariei, către apostoli: «Cine sunt

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 221.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 221.

¹⁴⁷ Jane Dammen McAULIFFE, *Qur'ānic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis...*, p. 95.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

ajutoarele mele în chemarea la Allah?». Și i-au răspuns apostolii: «Noi suntem ajutoarele lui Allah!». Atunci, o parte dintre fiii lui Israel au crezut, în vreme ce o altă parte nu au crezut. Și Noi le-am dat ajutor acelor care au crezut, împotriva dușmanului lor, și au devenit ei biruitori” (*Coran* 61, 14).

Unii exegeți explică acest din urmă verset printr-o povestire relatată de Tafsir al-Suddi, care păstrează amintirea sincretismului religios al antichității târzii. În timp ce Salman, un tânăr nobil din Gundishapur, vâna împreună cu prințul locului, au întâlnit un om care citea o carte și plângea. Când omul acela a explicat că ceea ce citea el era Evanghelia revelată de Iisus, cei doi s-au făcut slujitori/servitori ai lui Dumnezeu (*aslama*, au devenit musulmani n.n.) și Salman a intrat într-o comunitate de călugări (*ruhban*), distingându-se prin severitatea practicilor sale ascetice. El a însoțit pe capul comunității monastice la Ierusalim și a studiat acolo. Când a realizat că minunile profetice erau evenimente ale trecutului, s-a întristat, dar mai-marele său i-a spus că un profet se va ridica în curând din rândul arabilor. Pe când se întorcea de la Ierusalim, Salman a fost capturat de arabi și vândut ca sclav. Apoi, el a auzit că la Medina a sosit un profet. S-a grăbit spre oraș și acolo l-a întâlnit pe Mahomed și a intrat în comunitatea de acolo. Profetul i-a răspuns: „Aceștia sunt printre oamenii destinați Iadului”, după care Salman și-a proclamat credința în Mahomed și în învățăturile sale¹⁴⁹.

Cu siguranță, în bibliografia de specialitate apuseană există un număr considerabil de lucrări care ilustrează legătura dintre creștinism și protoislam sau, mai degrabă, influența majoră a creștinismului asupra protoislamului, atât din punct de vedere doctrinar, cât și din punct de vedere al moralei. În acest sens, au fost aduse în discuție mai multe

¹⁴⁹ Mahmoud AYOUB, *The Qu 'ran and its interpreters*, s.l., Excelsior, 1984, p. 110-112.

posibile porți sau eșantioane de influență, însă cel mai interesant, veridic și probat documentar, poate și cel mai proaspăt, este iudeo-nazareismul, așa cum am arătat în cele prezentate înainte. Cea mai reprezentativă lucrare în această direcție este cea a cercetătorului francez Edouard-Marie Gallez, intitulată *Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam*¹⁵⁰.

1.2. ELEMENTE DE TEOLOGIE A TEXTULUI SACRU¹⁵¹

Între valoarea morală a celor două texte, de-a lungul istoriei au fost găsite, deopotrivă, foarte multe asemănări și foarte multe deosebiri. Cu toate că lesne pot fi găsite asemănări de natură compozițională între cele două cărți și mesaje religioase care surprind idei comune, totuși modul de înțelegere asupra valorii conținuturilor atrage după sine diferențe uimitoare de practică religioasă. Valoarea dogmatică și morală a cărții sfinte a creștinismului, respectiv a cărții sfinte a islamului, nu este apreciată în același fel în cele două teologii¹⁵². Atunci când abordăm divergențele de ordin teologic general, trebuie să avem în vedere mai mulți factori,

¹⁵⁰ Edouard-Marie GALLEZ, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam. Tome I: De Qumrân à Muhanmad, Tome II: Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire*, Paris, Editions des Paris, 2005.

¹⁵¹ Acest subcapitol a fost prezentat într-o formă restrânsă în cadrul Școlii Doctorale de Teologie a Studenților Doctoranzi (SIVDT 2014) „Teologie și Spiritualitate Euharistică în preocupările misionare actuale” și publicat sub forma unui studiu în: Oliviu-Petru BOTOI, „Capacitățile limbajului și limbii în verbalizarea scripturală a transcendentului”, în *Altarul Reîntregirii*, Supliment, 2014, p. 101-112, disponibil sub formă electronică în baza de date *Central and Eastern European Online Library* (<https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=268522>).

¹⁵² Dominique BORNE, „À Livres ouverts”, în *Livres de Parole: Torah, Bible, Coran*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, s.a., p. 11-12.

printre care cei mai importanți se referă la valoarea scrierii, primirea acesteia în sânul unei comunități de credință, modul prin care aceasta se transmite, ritualul lecturii și efectele produse la nivelul vieții cotidiene¹⁵³. Pentru a ilustra cât mai complex elementele care alcătuiesc o teologie a textului sfânt, trebuie să avem în vedere numeroase aspecte de natură istorică, filosofică și ideologică.

1.2.1. Verbalizarea revelației scripturistice. Persoană, limbaj și limbă

Unul dintre elementele importante care se impune unei analize comparative este cel legat de limbaj și implicit de limbă, ca modalități de revelație. Aceste instrumente ale revelației au fost adaptate după capacitățile de înțelegere ale omului. Crearea omului de către Dumnezeu a presupus înzestrarea acestuia cu rațiune, voință și sentiment, după cum ne învață aproape toate manualele teologice. Capacitatea rațională a omului implică și o inteligență a emiterii și a percepției actelor de comunicare ce definesc persoana umană drept chip al Dumnezeului-Treime. Sfinții Părinți s-au preocupat intens de tema chipului lui Dumnezeu în om și ne-a rămas un imens fond dogmatico-patristic¹⁵⁴ din care putem evoca multe idei teologice. Această temă nu a intrat doar în preocupările patristice, ci a fost întrezărită și de către Platon și de stoici sau, mai apoi, de diferiți autori neoplatonici. Pentru Sfinții Părinți

¹⁵³ *** [Group de Recherche Islamo-Chrétien], *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible & Le Coran*, Paris, Editions de Centurion, 1987, p. 43, 57.

¹⁵⁴ Vezi Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 109-129, IDEM, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 123-137, apud Panayotis NELLAS, *Omul-animat îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediția a IV-a, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2009, p. 59.

această temă are implicații în cosmologie, antropologie, dar mai ales în hristologie. Actul creației omului ca și chip al lui Dumnezeu este legat de teologia Logosului divin.

Întâlnim adeseori la Părinți expresia că omul este o ființă rațională/cuvântătoare [on logiko] pentru că a fost zidit după chipul lui Dumnezeu. În efortul lor de a localiza „chipul lui Dumnezeu” în om, manualele de dogmatică ne arată că el își are sediul în partea rațională a omului¹⁵⁵. Ar fi însă mai corect să înțelegem că omul este rațional/cuvântător pentru că a fost zidit după Chipul lui Hristos Care e Rațiunea/Cuvântul ipostatic al Tatălui¹⁵⁶.

Sfântul Atanasie cel Mare, în *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă, prin trup*¹⁵⁷, vorbește clar despre existența unei rațiuni cuvântătoare în actul creației: „După Însuși Chipul Său i-a făcut pe ei, dându-le și puterea Cuvântului/Rațiunii Lui, ca având-o în ei ca un fel de umbră a Cuvântului/Rațiunii și făcându-se raționali să poată rămâne în fericire”¹⁵⁸. Așadar, omul are o constituție hristologi-

¹⁵⁵ Vezi P.N. TREMBELAS, *Dogmatike tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias*, I, Atena, 1959, p. 487-494, *apud* Panayotis NELLAS, *op. cit.*, p. 62.

¹⁵⁶ Panayotis NELLAS, *op. cit.*, p. 62.

¹⁵⁷ Sfântul ATANASIE CEL MARE, „Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin lege”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XV, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987, p. 103-110.

¹⁵⁸ Sfântul ATANASIE CEL MARE, *op. cit.*, p. 104. Am reprodus fragmentul citat în traducerea oferită de Panayotis Nellas din opera pe care am citat-o mai sus, deoarece ni se pare mult mai sugestivă decât cea românească: „Dumnezeu fiind bun îi face părtași de chipul Domnului nostru Iisus Hristos și-i zidește după chipul și asemănarea Lui, ca, printr-un astfel de har, cunoscând chipul, adică pe Cuvântul Tatălui, să poată să dobândească prin El înțelegerea Tatălui și cunoscând pe Făcătorul să trăiască viața mulțumită și cu adevărat fericită.” La Sfântul Atanasie, îndumnezeirea înseamnă participarea la viața divină a Logosului, insuflată lumii și omului prin puterea Sa susținătoare, armonizatoare și sfințitoare. Omul primește prin Întrupare pecetea dumnezeirii care

că¹⁵⁹ prin datul creației, dar și un destin hristologic¹⁶⁰ prin scopul creației, devenind în ansamblul său o ființă *theo-logică* [on theologiko]. În acest fel, omul îl poate cunoaște până la un punct pe Dumnezeu, se poate cunoaște pe sine și poate cunoaște pe cei din jurul lui. „Chipul lui Dumnezeu stă înaintea de toate în aptitudinea omului de a menține o relație sau o comuniune vie între el și Dumnezeu”¹⁶¹. Această cunoaștere pentru menținerea comuniunii se datorează unei inteligențe conceptuale¹⁶² (*epinoia*) sădite de către Dumnezeu în om prin actul creației.

este puterea vieții nefârșite. Rostul întrupării este împărtășirea oamenilor cu Dumnezeu și cunoașterea Lui. Prin Întrupare, omul este refăcut după chipul lui Dumnezeu, adică după Logos, rațional, căci chipul normativ al omului e Cuvântul sau Rațiunea supremă, personală, necreată (Vezi Ioan G. COMAN, *Și Cuvântul S-a făcut trup*, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1993, p. 191 sqq). În *Cuvânt împotriva elinilor*, Sfântul Atanasie distinge între trei sensuri în care noțiunea de *logos* poate fi înțeleasă. Mai întâi, este vorba de *logosul* sau rațiunea împletită și concrescută cu fiecare lucru (*logos spermatikos* stoic), care nu are viață, nu cugetă sau înțelege și este activ și prezent doar prin știința Celui Care îl pune în creație. Dar nu acesta este sensul pe care teologul alexandrin îl dă Logosului și nici cel de Cuvânt alcătuit din silabe și rostit, ci cel de Logos al lui Dumnezeu. „Cuvântul în sine, viu și lucrător, al lui Dumnezeu cel bun al tuturor. E Cuvântul care e altul decât rațiunea celor făcute și a toată creațiunea. E Cuvântul propriu și unic al Tatălui care a împodobit și luminează tot universul cu purtarea Lui de grijă” (Vezi Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, 40, în *op. cit.*, PSB 15).

¹⁵⁹ Constituția hristologică a omului o expune Panayotis Nellas în lucrarea citată, însă e preluată de la teologul grec Panagiotis Bratsiotis, bazat pe scrierile Sfinților Părinți. Omul ca și suflet și trup, persoană și natură, pe lângă calitatea de ființă cuvântătoare, este stăpân, liber și responsabil pentru creație. Panagiotis BRATSIOTIS, „To Gen. 1, 26 en te orthodoxo theologia”, în *Ortodoxia*, 27/1952, p. 359-375, *apud* Panayotis NELLAS, *op. cit.*, p. 62-64.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 64-70.

¹⁶¹ Ieromonah Calinic (BENGER), *Teognosia – sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere de ieromonah Nectarie (Dărăban), Sibiu, Editura Deisis, 2014, p. 98.

¹⁶² GRÉGOIRE DE NYSSE, „Contre Eunome I, 147-691”, în *Sources Chrétiennes*, nr. 524, text grec de W. Jaeger, traducere, note și index de Raymond Winling, profesor emerit la Universitatea din Strasbourg, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, p. 31.

Cunoașterea umană este tributară acestei inteligențe fără de care omul n-ar avea altă cale pentru devenirea sa spirituală. Inteligența conceptuală se concretizează în limbaj, iar atunci când ne referim la limbaj nu facem confuzia cu limba, ci ne referim la orice tip de comunicare a unor conținuturi. Limbajul ca formă de expresie se manifestă la toate nivelurile vieții sociale și spirituale și la toate stadiile devenirii, ajungând „să acopere pur și simplu (aproape s.n.) totul”¹⁶³. Fără ca un anume obiect sau concept să-și comunice esența, nici măcar nu poate fi imaginat¹⁶⁴.

Pentru om, limbajul nu constituie o simplă anexă a condiției lui care are un atare rol în sfera biologicului și socialului, ci este „o realitate de același rang cu hrana și aerul: e nutritiv și, ca atare, *vital*”¹⁶⁵. Inteligența *logică* nu este numai capacitatea de a uza limbajul în diferite contexte de natură externă, ci este o întreținere a vieții și a devenirii¹⁶⁶. Gershom Scholem înțelege pasajul creării omului tocmai în acest sens, văzând în existență și în darul vorbirii efecte simultane ale aceleiași cauze a creării. După cum am mai arătat, și Gershom Scholem afirmă că omul devine „suflet viu”, dar și „spirit cuvântător”¹⁶⁷.

¹⁶³ Walter BENJAMIN, „Despre limbaj în genere și despre limbajul omului”, în *IDEA. Artă+societate*, 30-31/2008, consultat la <http://idea.ro/revista/?q=ro/node/40&articol=569> (accesat la data de 12.05.2016)

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ Andrei PLEȘU, *Limba păsărilor*, București, Editura Humanits, 2009, p. 10.

¹⁶⁶ Andrei OIȘTEANU, „Lingua adamica: reconstituiri, dispute, teorii”, în *O filozofie a intervalului. In honorem Andrei Pleșu*, București, Editura Humanitas, 2009, nota 8.

¹⁶⁷ Gershom SCHELEM, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Cabala*, tr. fr. *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Paris, Éditions du Cerf, 1983, p. 65, *apud* Andrei PLEȘU, *op. cit.*, p. 11. Tot în acest sens se mai poate vedea și Marcel JOUSSE, *La Manducation de la parole (L'Anthropologie du geste, II)*, Paris, Gallimard, 1975, p. 133-211; IDEM, *Le Parlant, la Parole et le souffle*, Paris, Gallimard, 1978, p. 202, 216, 272, *apud* Andrei PLEȘU, *op. cit.*, p. 11 (nota 2).

Părintele lingvisticii moderne, Ferdinand de Saussure, prin teoria semnului lingvistic, a stabilit metoda funcționalității limbajului. Limba, fiind „un produs social al facultății limbajului și un ansamblu de convenții necesare, adoptate de corpul social pentru a îngădui exercitarea acestei facultăți de către indivizi”¹⁶⁸, se constituie într-un ansamblu de semne care acoperă diferite domenii ale vieții sociale sau spirituale. Aceste semne convenționale nu unesc doar „un lucru și un nume, ci un concept și o imagine acustică”¹⁶⁹. Imaginea acustică nu este reprezentată doar de producerea sonoră a cuvântului cu ajutorul aparatului fonator al omului, adică o proiectare sonoră pur fizică, ci este vorba despre amprenta psihică (a sunetului s.n.), reprezentarea pe care ne-o dă mărturia simțurilor noastre”¹⁷⁰. Chiar dacă este vorba despre amprentarea psihică, putem vorbi despre conținutul ei material, prin reprezentare, pentru a ne putea delimita clar de concept. „Caracterul psihic al imaginilor noastre acustice apare clar când observăm propriul nostru limbaj. Fără să mișcăm buzele și limba, putem să ne vorbim nouă înșine sau să ne recităm în minte o poezie. Cuvintele limbii fiind pentru noi imagini acustice, trebuie să evităm să vorbim despre «fonemele» din care sunt compuse”¹⁷¹.

Între conceptul metafizic al unei realități și între proiectarea fizică a conceptului, Saussure impune terminologia distinctivă de semnificat și semnificant¹⁷², în care primul desemnează conceptul, iar al doilea imaginea sonoră a conceptului, transpusă într-un raport de recunoaștere

¹⁶⁸ Ferdinand de SAUSSURE, *Curs de lingvistică generală*, traducere și cuvânt înainte de Irina Izverna Tarabac, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 36.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 85.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 86.

¹⁷² *Ibidem*.

convențională. Această relație dintre cele două concepte care stau la baza numirii realităților fizice sau non-fizice este una relativă¹⁷³, deoarece nu există nici o rațiune care să ne poată aplica la articularea unei anumite structuri fonologice pentru desemnarea unei structuri conceptuale. Această operație umană s-a realizat ca urmare a nevoii de cunoaștere și în funcție de diferite situații socio-istorice la care omul a fost silit să răspundă în istoria sa.

Această relație între caracteristica rațional-cuvântătoare a omului și mecanismul limbajului articulat are baze atât în teologie, cât și în alte științe care pot intra în dialog cu aceasta. Caracteristica generală a acestei scheme pe care am ilustrat-o mai sus poate fi declarată ca amprentată de puternice teze structuraliste¹⁷⁴, fapt ce este adevărat în mare parte, însă caracterul structuralist nu poate fi total neglijat¹⁷⁵, deoarece chiar dacă caracteristica rațional-logică antropologică și limbajul au valențe apofatice, transcenzând realitatea rațională, totuși, ele constituie structuri concrete ale imanentului, care pot fi analizabile doar printr-o asemenea abordare.

„Chipul lui Dumnezeu” în om nu se poate rezuma doar la această înrudire rațională și relațională care mijlocește un raport de comunicare a omului cu Dumnezeu și de auto-

¹⁷³ Eugen MUNTEANU, *Introducere în lingvistică*, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 74.

¹⁷⁴ Claude LÉVI-STRAUSS, *Antropologia structurală*, prefață de Ion Aluaș, traducere din limba franceză de I. Pecher, București, Editura Politică, 1978, p. 39 sqq. Metoda structuralistă predomină în lingvistică și semiotică, însă ea a fost aplicată și în psihologie, antropologie sau științe sociale.

¹⁷⁵ John ROGERSON, „Structural Anthropology and the Old Testament”, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 3/1970, p. 490-500. Pornind de la antropologia structurală se ajunge veritabile conexiuni cu religia, stabilindu-se punctual componenta structurală a religiei în complexitatea sa. Vezi Hans H. PENNER, „Structure and Religion”, în *History of Religions*, 3/1986, p. 236-254.

cunoaștere¹⁷⁶. Chipul lui Dumnezeu se referă la caracterul complex al naturii umane, și chiar dacă actul divin al creației „dăruiește omului în același timp capacitatea de a-I înțelege vorbirea și de a-I răspunde”¹⁷⁷, nu vorbim doar despre o simplă schemă de comunicare dintre un emițător și un receptor, care se schimbă alternativ, ci despre „dialogul lui Dumnezeu cu omul (comuniunea) care implică harul lui Dumnezeu, acționând în sufletul omului (energia necreată)”¹⁷⁸.

Părintele Dumitru Stăniloae insistă foarte mult asupra acestui dialog dintre Logos și persoana umană, accentuând intervenția Duhului Sfânt prin care Hristos devine și partener uman și divin al dialogului¹⁷⁹. Urmând învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul despre *Logos* și *logoi*, în ceea ce privește dezvoltarea spirituală și gnoseologică a omului, părintele Stăniloae vorbește despre multitudinea de *logoi* care converg spre unicul *Logos*. În acest fel, *logoi* sunt manifestări ale imanenței divine, care au atât dimensiuni ontologice, cât și existențiale, și care conduc în cele din urmă spre *Logosul* veșnic. Scopul acestei manifestări logotice este de a descoperi dumnezeirea și de a răspunde chemării ei în cadrul unui dialog personal și eclesial.

Fără a depăși limitele cunoașterii și ale limbajului, omul nu poate ajunge la un dialog în care să simtă energia Duhului Sfânt prin care se manifestă dumnezeirea, ci rămâne doar la contemplarea semiotică a unor semne lingvistice. Aceste semne lingvistice au mandatarea că poartă în ele o

¹⁷⁶ Pentru o prezentare limpede a raportului ființă – rațiune – intelect – raționalitate, vezi pe larg: George REMETE, *Ființa și credința. Vol. II: Persoana*, București, Editura Paideia, 2015, p. 291-302.

¹⁷⁷ Ieromonah Calinic (BENGER), *op. cit.*, p. 99.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, Vol. II*, ediția a III-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 84-85.

revelație, însă ele pot rămâne și la stadiul de mesaj narativ. Raportul între Revelația divină și cunoașterea lui Dumnezeu se deschide pentru om într-o lucrare sinergică în care omul devine conștient de mesajul pe care Dumnezeu îl lasă în cuvinte. Omul deține ontologic această capacitate de a trece de la cunoașterea pozitivă la cea negativă, deoarece este o „realitate apofatică”¹⁸⁰ și se împărtășește într-o anumită măsură de apofatismul divin.

Teologia catolică și protestantă se poticnesc în înțelegerea acestui raport dintre Dumnezeu, om și cuvinte, reclamând teologiei ortodoxe însușirea unui apofatism radical de tip dionisian. Părintele Dumitru Stăniloae lămurește în acest sens raportul dintre afirmații și negații, stabilind echilibrul dintre cele două forme ale cunoașterii lui Dumnezeu: „Termenii afirmativi au la bază o experiență apofatică ce constată în același timp taina lui Dumnezeu, sau sunt legați de experiența tainei Lui, întrucât, pe de o parte, din Dumnezeu provin toate puterile care au creat și susțin aspectele variate ale lumii, pe de alta”¹⁸¹. Se poate vorbi despre două forme ale apofatismului: apofatismul ce poate fi experiat de către om, dar care nu poate fi definit în cuvinte, sau dacă e definit, devine relativ și apofatismul care nici măcar nu poate fi experiat¹⁸².

Revenind la delimitarea dintre cunoașterea pozitivă afirmativă și apofatismul exprimabil, trebuie să facem o ușoară clasificare și în sânul limbajului. La un prim nivel, cu ajutorul cuvintelor efectuăm o comunicare în limitele stabilite de Jackobsen, în care expediem sau receptăm mesaje codate printr-un anumit canal într-un anume context. Or,

¹⁸⁰ Ieromonah Calinic (BENGER), *op. cit.*, p. 127. Sintagma de „apofatism antropologic” îi aparține filosofului personalist ortodox rus Boris Vîșeslavțev, însă ideea o întâlnim și la părintele Dumitru Stăniloae în mai multe locuri.

¹⁸¹ Dumitru STĂNILOAE, *op. cit.*, vol I, p. 134.

¹⁸² Ieromonah Calinic (BENGER), *op. cit.*, p. 127 (din nota 388).

cuvintele trec dincolo de simpla lor semnificație lingvistică, purtând în sine o energie autonomă care creează un spațiu al meta-lingvisticii sau supra-lingvisticii. Martin Heidegger afirmă că *nu este nici un lucru unde nu este cuvânt* (*Kein ding sei wo das wort gebricht*), echivalând *das Sagen* cu *das Sein* prin posibilitate de a cuprinde totul în termenul *λόγος*¹⁸³. Mai mult decât atât, Heidegger spune că limba este casa ființei¹⁸⁴ și că „cuvântul este acel ceva care ține și menține un lucru în ființa sa”¹⁸⁵.

Omul este o ființă rațională, creat după raționalitatea Creatorului său și chiar dacă a căzut în păcat, mintea omului nu s-a întunecat în așa măsură încât să piardă potențialul său noetic, cu toate că a devenit confuză, într-o măsură mai mică sau mai mare, dar ea încă se mai poate înălța la exprimările înalte privind realitățile dumnezeiești. „Cuvântul exprimă o stare a lucrurilor, a atributelor și lucrărilor dumnezeirii, în nici un caz a ființei dumnezeiești. Termenii redau realități percepute aici și acum. Copilul gândește în termeni concreți până la vârsta de 10-12 ani. Pentru el, limbajul înseamnă imagini, sentimente, persoane de care se leagă afectiv, pe care le obiectivează și care rămân în mintea lui toată viața, chiar și după ce gândirea devine conceptuală și abstractă”¹⁸⁶. Astfel de realitate se petrece și în ceea ce privește capacitatea omului de a articula și de a înțelege prin concepte revelația lui Dumnezeu.

¹⁸³ Andrei PLEȘU, *op. cit.*, p. 13 (nota 3).

¹⁸⁴ Martin HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, apud Andrei PLEȘU, *op. cit.*, p. 13 (nota 3).

¹⁸⁵ George REMETE, *Cunoașterea prin tăcere*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2011, p. 12.

¹⁸⁶ Dan SANDU, „«Cinci cuvinte cu mintea mea» (I Corinteni 14, 19). Valoarea limbajului în exegeza biblică și experiența liturgică, mijloace de cunoaștere a lui Dumnezeu”, în Mihai VIZITIU (ed.), *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, izvoare ale vieții veșnice*, Iași, Editura Trinitas, 2008, p. 205.

Am încercat în linii mari să ilustrăm legătura dintre actul creării omului și capacitatea omului de cunoaștere și exprimare prin intermediul „inteligenței conceptuale” care-i oferă capacitatea de a înțelege, dar și de a exprima, printr-un limbaj convențional, în cazul de față limba (scrisă), realitățile fizice ale existenței lui, precum și realitățile transcendente cu care comunică permanent și care se imanentizează în această formă pentru a fi percepute. Am arătat însă că dincolo de această schemă structurală, cuvintele sunt semne limitate care nu pot încadra cunoașterea Divinității și nu pot exprima clar prin relativitatea lor o realitate transcendentă. Totuși, cuvintele pot reprezenta instrumente ale cunoașterii dacă se trece dincolo de realitatea lor fonetică și structurală.

1.2.2. Perspectiva biblică și cea coranică asupra originii limbii

O incursiune în filosofia limbajului se impune pentru cercetarea de față deoarece între tradiția creștină și cea islamică există o diferență majoră în acest sens. În Sfânta Scriptură, în cartea Genezei, ni se spun următoarele: „Și Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice; dar pentru Adam nu s-a găsit ajutor de potrivea lui” (*Facerea* 2, 19-20). Coranul prezintă diferit față de Biblie această relatare: „Când Domnul tău spuse îngerilor: «Vreau să-mi fac un locțiitor pe pământ», ei au răspuns: «Vrei să faci un locțiitor care să-i zădărnicească rostul și să risipească suvoaie de sânge, în timp ce noi Te preamărim cu laude și Te preasfințim?!». Atunci, El spuse: «Eu știu ceea ce voi nu

știți». El l-a învățat pe Adam toate numele făpturilor, apoi le-a înfățișat îngerilor, spunând: «Dați-mi de știre numele acestora, dacă spuneți adevărul!». Ei au spus: «Mărire Ție! Noi nu avem știință decât de ceea ce Tu ne-ai învățat, căci Tu ești Știutorul, Înțeleptul!» (Coran 2, 30-32).

Așadar, după relatarea biblică, Adam a fost cel care a numit viețuitoarele pământului, adică el este cel care a creat o formă primară de limbaj, a stabilit, prin urmare, un raport concret între semnificat și semnificant, între ceea ce avea în fața ochilor și reflecta conceptual cu corespondentul fonetic al acestei operații. După relatarea coranică, după cum s-a putut vedea, lucrurile sunt diferite. Dumnezeu le spuse îngerilor că dorește să-și numească un locțiitor pe pământ, intenție pe care îngerii au încercat să o respingă, motivând că un asemenea fapt ar crea pagube pământului și ar produce vărsare de sânge, iar mai mult decât atât, de ce ar avea nevoie de așa ceva când ei (îngerii) îl venerază și-i aduc slavă neîncetat. Cei mai mulți teologi musulmani sunt de părere că locțiitorul lui Allah pe pământ este Coranul, esența mesajului său transmis mai târziu prin profetul Mahomed. Argumentele aduse de îngeri nu au oprit planul lui Allah, care l-a învățat pe Adam toate numele făpturilor, arătând că planul lui nu poate fi cunoscut de către nimeni, drept pentru care mai apoi îngerii au exclamat într-un glas de laudă că El (Allah) este atotștiutor și ei nu pot cunoaște nimic fără El.

Tot în ceea ce privește tradiția islamică, mai apare un fapt care trebuie neapărat luat în seamă. Este vorba despre pasajul în care se vorbește despre semnele pe care Allah le-a trimis în lume și pe care unii le-au socotit „vrăji” și le-au respins, însă totuși oameni precum Moise, David sau Solomon au căpătat o parte a „științei lui Allah”. Interesantă pare exclamația lui Solomon în acest sens: „O, voi oameni! Am fost învățați limba zburătoarelor. Am fost copleșiți cu

bunuri de tot soiul. Cu adevărat aceasta este din harul de netăgăduit” (*Coran*, 27, 16). Așa cunoscuta „limbă a păsărilor”, limba de dinaintea Turnului Babel sau, mai mult, „limba unității primordiale [...] orizontul de universalitate spre care tinde orice idiom particular”¹⁸⁷ se pare că poate fi legată de limba pe care Allah i-a încredințat-o lui Adam. Așadar, această limbă, în care mai apoi Allah va trimite *Coranul*, este limba lui Dumnezeu, limba prin care el comunică cu umanitatea și cu creația.

Într-un asemenea context, legat de natura limbajului, Sfântul Grigorie de Nyssa a dezbătut într-o vastă polemică cu Eunomie¹⁸⁸ legătura dintre Dumnezeu și cuvintele oamenilor. Eunomie considera că, de pildă, cuvinte precum *lemn*, *iarbă* sau *plantă* au fost create înainte de zidirea omului, odată cu realitățile corespondente create de Dumnezeu mai înainte. Sfântul Grigorie demontează această afirmație a lui Eunomie mai întâi prin rațiuni practice, anume că rostirea unor cuvinte este produsul unui aparat fonator (corzi vocale, limbă, gură, buze) or, noi nu putem să-i atribuim lui Dumnezeu aceste forme relative. În altă ordine de idei, Sfântul Grigorie, ca și alți părinți de altfel, face o distincție netă între ceea ce înseamnă prin excelență cuvântul lui Dumnezeu și ce pot însemna cuvintele noastre: „Acesta, așadar, este Cuvântul și atât de mare este, [...] însă Eunomie Îi atribuie lui Dumnezeu, ca mare privilegiu, cuvântul omenesc alcătuit din nume, cuvinte și conjuncții”¹⁸⁹ sau „cunoștința puterii

¹⁸⁷ Andrei PLEȘU, OP. CIT. (din Cuvânt înainte).

¹⁸⁸ VEZI GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome II*, în „Sources Chrétiennes”, nr. 551, text grec de W. Jaeger, traducere, note și index de Raymond Winling, profesor emerit la Universitatea din Strasbourg, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013.

¹⁸⁹ Γρηγορίου Νύσσης, *Αντιρρητικός Β'*, ΕΠΕ, Γρηγορίου Νύσσης Έργα 2, p. 436, *apud* Ierótheos VLACHOS, „Glasul lui Dumnezeu și limbile oamenilor”, în *Pemptousia*, 23 mai 2014, consultat la <http://www.pemptousia.ro/2014/05/glasul-lui-dumnezeu-si-limbile-oamenilor/> (accesat la data de 28.06.2014).

dumnezeiești se dă prin intermediul fenomenelor mai mult decât se poate propovădui prin cuvinte”¹⁹⁰.

Faptul că Dumnezeu nu crease o anume limbă se poate vedea și prin faptul că la Turnul Babel s-au amestecat graiurile oamenilor și nu se mai înțelegeau unul cu altul. Acest lucru nu însemna că din acel moment posibilitatea întreținerii unui dialog cu Dumnezeu era anulată, dat fiind faptul că limba primară și-a pierdut universalitatea. Cât despre comunicarea omului cu Dumnezeu, nu putem spune că se făcea verbal, ci la nivelul minții. Spre exemplu, pe când Moise conducea poporul evreu spre Pământul Făgăduinței după ieșirea din robia egipteană, a întâmpinat numeroase probleme pentru care el cerea sfat dumnezeiesc. Pe când Moise se ruga tainic către Dumnezeu, i se răspunse: „Ce strigi către Mine?” (*Ieșire* 14, 15), în sensul în care Dumnezeu a înțeles glasul tainic al lui Moise care îi cerea sfat. Mesajul divin este perceput de către profeți într-o revelație mai mult apofatică decât explicită, pe care mai apoi o relatează în cuvinte prin inspirația Duhului Sfânt.

1.3. PREZENTAREA CONCEPTELOR DE „MORALĂ BIBLICĂ” ȘI „MORALĂ CORANICĂ”

După prezentarea unui cadru amplu de abordare a cărților sacre ale celor două religii monoteiste, anume creștinismul și islamul, se impune categoric tratarea conceptelor cheie ale lucrării de față: *morala biblică* și *morala coranică*. La o primă analiză, s-ar putea afirma că cele două concepte se referă la morala din Biblie, respectiv la cea din Coran, sau că reprezintă termenii generali pentru moralitatea creștinilor și

¹⁹⁰ GRÉGOIRE DE NYSSE, *op. cit.*, p. 453.

pentru cea a musulmanilor. Socotim, mai degrabă, că în acest caz prevalează rolul transformator pe care cele două cărți l-au produs în evoluția societății umane și modul prin care acestea rămân garanții autenticității revelației și ai acțiunilor morale de ordin personal și comunitar.

Atât creștinismul, cât și islamul, socotesc cartea sfântă (Biblia, respectiv Coranul) ca depozitara fidelă și autentică a mesajului integral al lui Dumnezeu pentru lume. Dincolo de contextele istorice în care au fost elaborate cele două cărți fundamentale, teologia creștină și cea islamică văd în conținutul cărților lor însuși cuvântul lui Dumnezeu adresat, *hic et nunc*, tuturor credincioșilor din toate timpurile și din toate locurile. Astfel, prin conținutul biblic și prin cel coranic, cele două religii ale cărții elimină orice înțelegere relativistă a moralei, adoptând un sistem moral absolutist¹⁹¹, bazat pe persoana întemeietorului de credință și pe mesajul său consemnat în cartea sfântă. În acest sens, manualistica scolastică a adoptat terminologia specifică prin care morala absolutistă, creștină, mozaică și islamică este definită de *teoria Poruncii divine* (Divine Commandant Theory - DCT¹⁹²).

1.3.1. Raportul dintre scriptură și morală

Cele două elemente exprimă realități de natură diferită prin care prima reprezintă un spațiu depozitar al revelației divine, iar a doua un mod de acțiune și de raportare la propria persoană, la cei din jurul nostru și la Dumnezeu. Revelația, însă, presupune numeroase aspecte de ordin moral care, teoretic, rămân garantate de prezența lor în textul

¹⁹¹ Roger H. CROOK, *An introduction to Christian ethics*, New Jersey, Person Prentice Hall, 2007, p. 13.

¹⁹² Matthew Carey JORDAN, „Divine Attitudes, Divine Commands, and the Modal Status of Moral Truth”, în *Religious Studies*, 48/2012, p. 45-60.

sacru. Garanția unei morale autentice constă în fundamentarea actului moral prin textul revelat. Partea sensibilă a acestui raport constă în relația de interpretare, înțelegere și asumare a textului, prin a cărei flexibilitate acțiunea morală poate fi camuflată în funcție de factorii externi, datorati ideologiei sau interesului persoanei sau colectivului.

1.3.1.1. Biblia și morala

În tratatele și în manualele de morală creștină, în general, și de morală creștină ortodoxă, în special, Biblia ocupă un loc aparte, fiind socotită principalul izvor al teologiei morale. Dacă etica filosofică apelează frecvent la metodele observației și ale reflecției, aplicate asupra fenomenelor vieții morale a unor indivizi sau a unor colectivități (grupuri, comunități locale, popoare) sau prin analizarea psihologică a conștiinței umane, morala creștină, fără a neglija însă aspectele enunțate mai înainte, se întemeiază pe revelația biblică și patristică. În acest fel, morala creștină este de natură dumnezeiască și reprezintă o chemare universală spre asemănarea cu Dumnezeu și spre pregustarea vieții celei veșnice.

În sânul creștinismului, perspectiva ortodoxă asupra moralei biblice se detașează categoric de doctrina catolică și cu atât mai mult de cea a cultelor protestante și neoprotestante, care nu au o înțelegere complexă a raportului dintre morală și Biblie. În Ortodoxie, Biblia nu poate fi separată de Biserică și de Tradiție, elemente prin care se actualizează mesajul evanghelic și prin care Dumnezeu vorbește oamenilor aici și acum. Biblia se proclamă în Biserică ca fiind cuvântul Capului nevăzut care se împărtășește tuturor mădurelor Trupului mistic. Dacă în catolicism și protestantism, autoritatea eclesială se manifestă prin instituția papalității, prin concilii sau prin Biblie, în Ortodoxie, accentul cade pe trăirea

experienței personale în Hristos, prin Duhul Sfânt, manifestate în cadrul vizibil al Bisericii: Taine, Biblie, rugăciune.

„Dacă Vechiul Testament e istoria unui popor care primește de la Dumnezeu o Lege, a cărei interpretare se face prin individualitățile profeților, Noul Testament e istoria unei Persoane mesianice Care aduce Harul și Adevărul, a căror interpretare are loc printr-o comunitate care e Corpul său mistic. Ca atare, în Hristos, Dumnezeu nu mai vorbește Bisericii din afara ei ca prin profeți, ci fiind prezent în ea prin Duhul Sfânt, identificarea sacramentală între Hristos și Corpul său eclezial interzicând orice putere *asupra* Adevărului și Poporului lui Dumnezeu, și permițând doar o autoritate de mărturie și slujire în interiorul, nu deasupra Adevărului și Bisericii care nu poate fi condusă decât de Duhul Sfânt”¹⁹³.

Prin aceasta, perspectiva ortodoxă asupra Scripturii accentuează, în termenii lui Jean-Luc Marion¹⁹⁴, mai degrabă dimensiunea *theo*-logică, decât cea *theo*-logică. În acest fel, Scriptura nu devine simplul suport sau izvor al doctrinei sau al moralei, ci însuși îndemnul lui Dumnezeu, grăit poporului prin taina Bisericii. Teologia adevărată e rodul împletirii reflecției cu rugăciunea, prin care creștinul poate înțelege revelația lui Dumnezeu în lumina misterului pascal. Pentru a demonstra caracterul harismatic al Scripturii și prezența Duhului în litera acesteia, se face des apel la scena de pe drumul Emausului, în care Hristos i-a însoțit pe cei doi apostoli Luca și Cleopa¹⁹⁵. „Ucenicii cunosc bine textele mesianice ale Scripturii ebraice,

¹⁹³ Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 58.

¹⁹⁴ Jean-Luc MARION, „Théo-logique”, în *L'Univers philosophique*, PUF, 1990, p. 17-26 apud Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 60.

¹⁹⁵ Yves SAOÛT, „Les disciples d'Emmaüs”, în *Cahiers Evangile*, 137/2006, p. 104-105.

dar nu le înțeleg, deși ele vorbesc despre Hristos, pentru că textul nu este însăși revelația, ci doar urma ei; textele se luminează abia atunci când Însuși Cuvântul divin non-textual traversează textul și se face cunoscut, dispărând în chiar momentul revelării în Euharistie, la frângerea pâinii”¹⁹⁶.

Biblia s-a dezvoltat în Tradiția vie a Bisericii și nu poate fi despărțită de aceasta. Prin Sfânta Biserică, Biblia, Cuvântul lui Dumnezeu se proclamă în permanență într-o continuă kerygmă sau chemare morală. Sfinții Irineu de Lyon și Atanasie, scriitorii bisericești Origen și Tertulian și Fericiții Augustin și Ieronim declară deslușit unitatea dintre Scriptură și Biserică în scrierile lor. „*Viva vox Evangelii* [vocea vie a lui Dumnezeu din Evanghelii] nu era doar o recitare a cuvintelor Scripturii, ci era o proclamație a Cuvântului lui Dumnezeu, după cum era păstrat și auzit în Biserică, prin puterea pururi locuitoare și însuflătoare a Duhului”¹⁹⁷. Pentru credinciosul ortodox, „lecturarea creștină a Bibliiei se sprijină pe o interlocuțiune fondată în evenimentul Iisus Hristos”¹⁹⁸. Duhul liturgic ortodox recapitulează istoria mântuirii și reactualizează permanent mesajul biblic pentru credincioșii din toate timpurile, aducând într-un prezent continuu îndemnurile morale ale Bibliei. Astfel, acest eveniment se trăiește în cadrul fiecărei Sfinte Liturghii, prin faptul că toți participanții „se împărtășesc de Taina Cuvântului prin citirea, auzirea și transpunerea în viața de zi cu zi a mesajului evanghelic trăit liturgic”¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Ioan I. ICĂ JR., *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 60.

¹⁹⁷ Georges FLOROVSKY, *Biblie, Biserică, Tradiție. O perspectivă ortodoxă*, traducere din limba engleză de Radu Teodorescu, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2016, p. 126.

¹⁹⁸ Mihai HIMCINSCHI, *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2006, p. 293.

¹⁹⁹ Răzvan BRUDIU, „Evanghelizarea ca aspect al libertății religioase în mentalitatea societății postmoderne”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, 5/2017, p. 115.

În teologia ortodoxă se discută, începând cu anii 2000, despre o reconfigurare a adevăratelor rădăcini ale Scripturii în formarea teologiei și a rolului pe care aceasta l-a avut în constituirea unui nou *modus vivendi* al celor care își asumau credința în Hristos. Această nouă abordare²⁰⁰ încearcă să întregască perspectiva neopatristicii care a evidențiat caracterul eminentemente euharistic al Scripturii și să actualizeze mesajul biblic, în complexitatea lui, pentru trăirea unei credințe cât mai autentice.

„Se spune deseori că Creștinismul (împreună cu Iudaismul și Islamul) este o religie a cărții, deși aceasta reprezintă un sens secundar, însă, într-un anume fel, din mai multe motive, Creștinismul implică, desigur, o Carte. Ceea ce a fost stabilit ca fiind creștinism normativ în secolul al doilea oferă expresiei un sens mai puternic: dacă Dumnezeu lucrează prin Cuvântul Său, atunci Cuvântul trebuie să fie auzit, să fie citit, să fie înțeles. Iar relația cu Dumnezeu, devine, într-un sens larg, *literară*. Ca atare, este nevoie de un angajament total al tuturor facultăților intelectuale pentru a înțelege și a împlini, sau a întrupa, Cuvântul lui Dumnezeu”²⁰¹.

Astfel se face că tot ceea ce este „ortodox” sau legat de creștinismul normativ al primelor secole „este fidel unei versiuni de text bazată pe adevărul revelat”²⁰². Cu riscul de a fi considerată o religie interpretativă a textului biblic, creștinismul a continuat să rămână fidel corpus-ului canonic (păstrat prin Biserică) prin care propovăduia credința

²⁰⁰ John BEHR, *Formation of Christian Theology, Vol I: The Way to Nicaea*, Crestwood - New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2001, p. 7.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 15.

²⁰² Frances YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 57.

în Iisus. Înainte de a exista cele patru evanghelii, Sfântul Apostol Pavel le scria corintenilor: „Căci v-am dat, întâi de toate, ceea ce și eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi; Și că a fost îngropat și că a înviat a treia zi, după Scripturi” (*I Corinteni* 15, 3-4). Accentuând în două rânduri expresia *după Scripturi*, Sfântul Pavel a avut în vedere scrierile Vechiului Testament, care L-au anunțat pe Mesia. Acest fapt demonstrează importanța pe care Apostolul o acorda cuvântului lui Dumnezeu revelat în Legea veche, precum și rânduiala divină prin care a fost rânduită păstrarea acestei formule în Biblie și apoi preluată în Simbolurile de credință.

În general, pentru creștini, Sfânta Scriptură nu este doar un izvor al revelației divine, ci este și punctul de referință al moralei, de care nu poate face abstracție în niciun caz. În antropologia biblică, ceea ce este primar și fundamental este acțiunea lui Dumnezeu, darurile Sale harice și invitația la comuniune. Această intervenție o precede pe cea a omului, iar ansamblul preceptelor normative este o consecință ce indică omului care este modul adecvat de primire a darului lui Dumnezeu și de trăire și simțire a lui. „În perspectiva biblică, abordarea normelor morale nu poate fi restrânsă simplu la ele însele, tratate într-o manieră strictă și separată de cadrul general, ci este inserată mereu în contextul viziunii biblice despre existența umană”²⁰³.

Având în vedere importanța relației dintre morala creștină și textul biblic, Comisia Biblică Pontificală a elaborat un document în care este tratat raportul dintre Biblie și morală. Documentul intitulat *Biblia și morala. Rădăcinile biblice ale acțiunii creștine* încearcă să prezinte care este valoarea și semnificația textului inspirat pentru morala din timpul în

²⁰³ Thomas Walter MANSON, *Ethics and the Gospel*, Michigan, SCM Press, 1960, p. 38.

care trăim noi. Propunând o astfel de reflecție, cât de articulată posibil, despre subiectul delicat al raporturilor care există între morală și Sfânta Scriptură, „Comisia Biblică pornește în mod intenționat de la două idei determinante: (1) – Dumnezeu este, pentru orice credincios și pentru orice om, răspunsul ultim la această căutare a fericirii și a sensului; (2) – Sfânta Scriptură, una, adică ce cuprinde ambele Testamente, este un loc valabil și util de dialog cu omul contemporan despre chestiunile care ating morala”²⁰⁴. După Conciliul II Vatican, Biserica Catolică a accentuat importanța Scripturii în viața Bisericii, în teologie și în viața credincioșilor, socotind-o „sufletul teologiei” și al acțiunii morale²⁰⁵.

Din punct de vedere moral, valoarea Sfintei Scripturi în viața creștinului nu este caracterizată doar de proclamarea liturgică a Cuvântului lui Dumnezeu în cadrul Liturghiei și al celorlalte slujbe religioase, nici nu se oferă ca o diseminare exegetică din partea teologilor sau a clerului către popor, ci se consumă în actul trăirii cuvântului divin într-o experiență personală. Trăirea cuvântului presupune „a ne asuma o viață în Hristos, a urma poruncile lui Hristos, și prin nesfârșită smerenie și lucrare a dragostei, a ne conforma bine cunoșterii mărturii a Sfântului Apostol Pavel: «nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine» (*Galateni* 2, 20)”²⁰⁶. Departe de orice influență protestantă sau catolică, în viața Bisericii Ortodoxe și în duhul filocalic al Sfinților Părinți se regăsește subliniată ideea lecturii contemplative și personale a Bibliei, practică ce este cunoscută sub numele de *lectio divina*.

²⁰⁴ Comisia Biblică Pontificală, *Biblia și morala. Rădăcinile biblice ale acțiunii creștine*, traducere de pr. dr. Mihai Pătrașcu, Iași, Editura Sapientia, 2013, p. 19.

²⁰⁵ Iulian FARAOANU, *Biblia – cuvânt divin și uman. Teme introductive în Sfânta Scriptură*, Iași, Editura Sapientia, 2011, p. 213.

²⁰⁶ John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, traducere de Ioana Tămăian, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2003, p. 101.

„Dintr-o perspectivă ortodoxă, fiecare aspect a ceea ce poate fi numit «experiență duhovnicească» este în mod esențial eclesial. Aceasta deoarece însăși identitatea noastră este definită prin «participarea noastră ca mădular» în Trupul lui Hristos. Fiecare lectură «individuală» a Scripturii are loc, deci, în Biserică și este o slujire în viața Bisericii. Precum rugăciunea, ea ne duce spre o comuniune vie cu Trupul tuturor credincioșilor creștini. Prin urmare, căutarea noastră ne conduce înspre o *lectio divina* fidelă tradiției ortodoxe numai în măsura în care confirmă și ne întărește participarea la Trupul eclesial, atât al celor vii, cât și al celor morți, ce alcătuiesc împreună comuniunea sfinților”²⁰⁷.

Schimbările bruște și galopante prin care trece lumea ultimelor două secole a impus și o reflecție asupra modului în care (mai) poate fi înțeles și trăit cuvântul lui Dumnezeu de către oameni. Deja la Conciliul II Vatican, reprezentanții Bisericii Catolice au afirmat necesitatea unei reînnoiri profunde a înțelegerii Revelației divine, în special a Bibliei. Această viziune teologică a fost articulată în documentul *Dei Verbum*, care accentuează rolul capital al Sfintei Scripturi, alături de Sfânta Tradiție și de Sfintele Taine, în înțelegerea Revelației dumnezeiești. Autorii au subliniat ferm cercetarea Scripturii și importanța ei pentru trăirea spirituală și pentru studiul teologic.

„Mireasa Cuvântului întrupat, Biserica, învățată de Duhul Sfânt, se străduiește să ajungă la o înțelegere tot mai profundă a Sfintelor Scripturi pentru a-și hrăni neconținut fiii cu cuvântul lui Dumnezeu; de aceea, ea încurajează cum se cuvine și studierea

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 102.

sfinților părinți atât orientali cât și occidentali, precum și a liturgiilor sacre. Exegeții catolici și toți ceilalți teologi, asociindu-și cu râvnă puterile, trebuie să caute ca, sub supravegherea magisteriului, să cerceteze și să prezinte cu mijloacele adecvate textele sacre astfel încât un număr cât mai mare de slujitori ai cuvântului divin să poată împărtăși cu rod poporului lui Dumnezeu hrana Scripturii care să lumineze mințile, să întărească voințele, să înalțe inimile oamenilor spre iubirea lui Dumnezeu. Sfântul Conciliu încurajează pe toți fiii Bisericii care se ocupă cu studiile biblice să persevereze cu toată dăruirea și reînnoindu-și mereu puterile, în spiritul Bisericii, în împlinirea lucrării începute”²⁰⁸.

„Teologia se sprijină pe cuvântul scris al lui Dumnezeu, precum și pe Sfânta Tradiție ca pe o temelie trainică: în ea se întărește cu putere și întinerește de-a pururi, aprofundând, în lumina credinței, tot adevărul ascuns în misterul lui Cristos. Sfintele Scripturi cuprind cuvântul lui Dumnezeu și, pentru că sunt inspirate, sunt într-adevăr cuvântul lui Dumnezeu; de aceea studiul textelor sacre trebuie să fie sufletul teologiei. De asemenea, și slujirea cuvântului, adică propovăduirea pastorală, cateheza și toată formația creștină, în cadrul căreia omilia liturgică trebuie să aibă un loc privilegiat, primește din cuvântul Scripturii o hrană sănătoasă și o putere sfântă”²⁰⁹.

În ultimele decenii, teologii moraliști au început să acorde o atenție tot mai mare surselor creștine, iar în acest

²⁰⁸ Conciliul Vatican II, *Dei Verbum. Constituția dogmatică despre revelația divină*, capitolul 23: „Îndatorirea apostolică a cercetătorilor”, consultat la <https://www.magisteriu.ro/dei-verbum-1965/> (accesat la data de 20.11.2017).

²⁰⁹ *Ibidem*, capitolul 24: „Importanța Sfintei Scripturi pentru teologie”, consultat la <https://www.magisteriu.ro/dei-verbum-1965/>, (accesat la data de 20.11.2017).

sens locul capital și esențial este ocupat de textul Sfintei Scripturi. Chestiunea privește modul în care preceptele morale ale Bibliei și acțiunile morale presupuse de aceasta sunt integrate în Revelația divină, valabilă pentru toate timpurile și pentru toate locurile. De altfel, interogările teologice se confruntă și cu problematica exegezilor biblice care, deseori, duc la rezultate diferite chiar în sânul creștinismului. Prima necesitate impusă prin acest demers privește universul teologiei morale sau al eticii, așa cum este denumit în spațiul academic occidental, deoarece realitatea concretă a lumii solicită modele de acțiune morală și de atitudine. Și poate că într-un prim nivel al înțelegerii teologice, Biblia deschide tocmai acest spațiu de comunicare dintre text și acțiunea umană. Înțelegerile dogmatice necesită un alt nivel al cunoașterii care a parcurs, cel puțin așa am presupune, primii pași ai imitării lui Hristos, în sens moral.

Este foarte important să înțelegem unicitatea și adevărul mesajului divin adus de Mântuitorul Iisus în lume. Dimensiunea lui morală a schimbat fața întregii lumi și a stat la baza unei noi civilizații a păcii și a frățietății²¹⁰. Legea nouă a lui Hristos, Noul Testament, deschide „o largă perspectivă asupra vieții morale în ansamblul ei, după faptele și învățăturile lui Iisus, Învățătorul divin”²¹¹. Centralitatea Cuvântului lui Dumnezeu în Faptele Apostolilor și în viața Bisericii primare ne arată atenția pe care primii creștini o acordau Scripturii, cu toate că aceasta era doar un canon în continuă creștere.

Valențele morale ale Scripturii depășesc cadrele formale ale unui cod de legi care se propune omenirii și care, odată respectat sau împlinit, conduce direct spre o viață sfântă. Scrip-

²¹⁰ Alvin J. SCHMIDT, *How Christianity Changed the World*, Grands Rapids Michigan, Zondervan Publishing House, 2004, p. 48-97.

²¹¹ Richard B. HAYS, *The Moral Vision of the New Testament. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, New York, Harper Collins, 1996, p. 21.

tura oferă mai degrabă, pe lângă poruncile evanghelice expli- cite, contextul unei reflexii a acțiunii umane și devine „sursa unor noțiuni de drept, de dreptate socială, a unor analogii și idealuri sau a cunoașterii lui Dumnezeu”²¹². Folosul duhovni- cesc al Bibliei are multe și nebănuite rosturi care se plinesc în funcție de nevoile spirituale ale celui care primește cuvântul lui Dumnezeu, prin lectura personală sau prin cea comunitară, acolo unde se proclamă solemn Logosul euharistic.

De cele mai multe ori, autoritatea morală a Sfintei Scripturi trebuie „să se conjuge cu efortul de sistematiza- re dogmatică”²¹³. Cunoașterea reprezintă un act complex și cât se poate de complet în desăvârșirea persoanei umane, astfel încât acțiunea morală se conjugă armonios cu dreap- ta slăvire a lui Dumnezeu. Țintirea scopului vieții creștine prin cunoașterea cea adevărată oferă și puterea trăirii unei vieți morale izvorâte din cuvintele vii ale Sfintei Scripturi. Înțelegerea și cunoașterea cea adevărată (cf. *Ioan* 17, 3) în du- hul teologiei oferă și o perspectivă de înțelegere complexă asupra lumii și asupra întregii societăți, născându-se astfel caracterul social al dogmei²¹⁴. Această largă deschidere și perspectivă oferită de coagularea dogmatică a izvoarelor bi- blice s-a produs în anii '30 ai secolului trecut prin „relectu- ra Sfinților Părinți ai Bisericii, care a demonstrat importanța «dogmei sociale» în creștinism”²¹⁵.

²¹² James M. GUSTAFSON, „Ways of Using Scriptures”, în *From Christ to the World. Introductory Readings in Christian Ethics* (Wayne G. Boulton, Thomas D. Kennedy, Allen Verhey eds.), Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994, p. 21.

²¹³ Stanley HAUERWAS, „Scripture as Moral Authority”, în *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, p. 61.

²¹⁴ Henri DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Éditions du Cerf, 1938, p. 7.

²¹⁵ *Ibidem*.

În ultima vreme, în mediile academice teologice occidentale, a fost pusă în discuție problematica raportului dintre Bibliei și morală. Astfel, specialiștii în teologie morală și cei în studii biblice au încercat să ofere un context favorabil pentru dezbaterăa unor subiecte de interes social cu privire la etică. Acest dialog dintre moraliști și bibliști a reușit să răspundă unor întrebări legate de „raportul dintre argumentația morală și acțiunea morală, pe de o parte, și Revelația divină a Sfintei Scripturi, pe de altă parte”²¹⁶. De asemenea, a avut loc și prezentarea unor reflecții teologice cu argumentare patristică în ceea ce privește „chestiunile morale și imuabilitatea sau relativitatea lor în funcție de tipul de lectură biblică, context socio-cultural sau perioadă istorică”²¹⁷.

Ideea unui astfel de demers științific care își propune să expună rădăcinile biblice ale acțiunii morale și implicit ale moralei creștine, precum și modul de raportare la scrierile sfinte în ceea ce privește problematica moralei personale sau a eticii spațiului public, a fost lansat și în bibliografia românească²¹⁸. Lucrarea părintelui profesor Gheorghe Popa oferă o perspectivă biblică asupra teologiei morale în ansamblul ei și invită la „un demers interpretativ ontologic și existențial al textelor biblice, absolut necesar pentru păstrarea identității Teologiei, în general, și Teologiei morale, în special, în cadrul învățământului universitar actual”²¹⁹. Aprecieră de care s-a bucurat cartea domnului Andrei Pleșu, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, atât în mediul

²¹⁶ Philippe BORDEYNE, „Les enjeux d’une collaboration”, în *** *Bible et Morale*, (Philippe Bordeyne coord.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 7.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ Gheorghe POPA, *Lege și iubire. Coordonate biblice și hermeneutice pentru Teologia Morală*, Iași, Editura Trinitas, 2002; Andrei PLEȘU, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, București, Editura Humanitas, 2012, 314 p.

²¹⁹ Gheorghe POPA, *Lege și iubire. Coordonate biblice și hermeneutice pentru Teologia Morală...*, p. 8.

academic, cât și printre iubitorii de lectură pasionați de spiritualitate, arată faptul că subiectul poate fi cât se poate de interesant și pentru publicul din România, ortodox în majoritatea lui.

1.3.1.2. *Coranul și morală*

Față de situația prezentată în cazul creștinismului referitor la raportul dintre Biblie și morală, în Islam, există o diferențiere față de ceea ce presupune relația dintre preceptele morale aplicate în viața musulmanului și modul în care acesta interacționează cu cartea sfântă. „Mai întâi, musulmanii cred faptul că Coranul este Cuvântul lui Dumnezeu. În al doilea rând, ei cred faptul că Coranul conține răspunsuri la toate problemele actuale și potențiale”²²⁰.

Unii comentatori musulmani afirmă faptul că în Coran se găsesc mai mult de 45 de locuri referitoare la Morală²²¹. Fiecare om din această lume poate fi considerat un moralist înnașcut, după cum pretind unii dintre teologii musulmani, accentuându-se faptul că toate referințele coranice la tot ceea ce ține de subiectul moralei nu sunt decât un apel la acest sentiment, depinzând numai de intensitatea acestui sentiment uman ca preceptele Coranului să prindă viață în sufletul celui credincios, adică a musulmanului²²². Reiese deci că „islamul operează cu omul natural, cu virtuțile și cu defectele lui”²²³ și că o astfel de morală, fondată pe un statut de *dreptate contractuală*²²⁴, reduce idealul la o formă

²²⁰ Fazlur RAHMAN, „Law and Ethics in Islam”, în Richard G. HOVANNISIAN, *Ethics in Islam*, Malibu, Undema, 1985, p. 14.

²²¹ Mohammad Abdallah DRAZ, *Initiation au Coran*, Paris, Beauchesne, 2005, p. 62.

²²² *Ibidem*, p. 63.

²²³ + Irineu MIHĂLCESCU, *Istoria religiunilor lumii*, București, Editura Cugetarea Georgescu Delafras, 1946, p. 355-356.

²²⁴ Raymond CHARLES, *L'âme musulmane*, Paris, Flammarion, 1958, p. 61.

accesibilă slăbiciunii oamenilor²²⁵. Înțeleasă la acest nivel, morala face abstracție de intima și adevărata legătură spirituală dintre divin și uman și totul devine un act extern, extrinsec sufletului omului care trebuie să fie metamorfozat și înduhovnicit. În acest caz, omul este obligat din punct de vedere moral să-și îndeplinească numai datoria sau ceea ce prevede litera legii și, atunci, împlinește, formal, exigențele morale ale religiei sale. Astfel, între morala coranică și morala biblică apar diferențe majore de înțelegere a raportului dintre Dumnezeu și om, a relației dintre starea și dispoziția sufletului și acțiunile umane morale.

Dacă morala creștină accentuează raportul intim și personal dintre Dumnezeu și om, pe fondul unei libertăți de conștiință deplină, morala islamică păstrează pe primul loc caracterul contractant, în care noțiunea de datorie morală este total străină, iar obligația juridică²²⁶ devine instrumentul de raportare asupra interacțiunii cu Dumnezeu, cu semenii și cu lumea. „Morala este determinată de noțiunea de supunere totală (*taslîm*) față de porunca (*amr*) lui Dumnezeu. Din moment ce rațiunea (*aql*) recunoaște suzeranitatea lui Dumnezeu (*rububiya*) trebuie să I se supună fără condiție, fără a I se opune, întrebând pentru ce”²²⁷.

În ceea ce privește sursa moralei islamice, aceasta nu se poate rezuma strict la preceptele coranice și la cele ale tradiției, ci este nevoie și de o contextualizare a universului religios-moral preislamic antic. Și tradiția hibridă a poporului arab a avut o oarecare influență asupra constituirii

²²⁵ Gustave Edmund VON GRUNEBaum, *L'Islam médiéval. Histoire et civilisation*, traduit de l'anglais par Odile Mayot, Paris, Payot, 1962, p. 159.

²²⁶ Vezi Dominique SOURDEL, *L'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 58 (cartea a fost tradusă și în limba română: Dominique SOURDEL, *Islamul*, București, Editura Humanitas, 1993).

²²⁷ George MAKDISI, *Ibn' Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle* (V-e siècle de l' Hegire), Damas, s.n., 1963, p. 527.

specificului doctrinar și moral al religiei islamice întemeiată de Mahomed. Procesul aglurinerii în constituirea islamului a făcut cele mai multe apeluri la tradiția iudeo-creștină cu care a intrat în contact de cele mai multe ori²²⁸, reprezentând alteritatea transformatoare, însă, pe lângă aceasta vom putea găsi și elemente ale mentalității beduine, ale spiritualității elenice, în special morala stoicilor²²⁹, sau chiar idei zoroastriene având în vedere legăturile dintre arabi și civilizația iraniană²³⁰, pe care aceștia au ruinat-o, în mare parte.

Profetul Mahomed a fost cel care a început procesul de adaptare și reconfigurare a acestui creuzet de idei religioase și spirituale și a diferitelor sisteme de atitudine morală pentru poporul din care el făcea parte și care era destul de numeros. Mai mult, poporul arab nu avea încă un liant de legătură și de închegare prin care să poată să își concentreze etosul național. Astfel, prin propovăduirea lui Mahomed ia naștere primul cod de conduită moral-religioasă a arabului, anume Coranul. Această carte sacră este secondată de *Sunna*, a doua sursă principală a moralei islamice, sursă care în sensul ei vechi înseamnă *tradiția trăitoare* și reprezintă cuvintele, faptele și consimțământul tacit al lui Mahomed care au fost memorate de însoțitorii săi și apoi redactate sub forma de *hadith*. Pe lângă acestea, unii teologi musulmani mai adaugă alte surse pentru morala islamică, anume consensul comunității și metoda analogică²³¹.

²²⁸ David VAUCLAIR, *Les religions d'Abraham: Judaïsme, christianisme et islam*, Paris, Eyrollea, 2010; Aceste titluri interesante și grăitoare sunt amintite pe lângă lucrările care au fost deja utilizate în lucrare și în care se pot identifica, de asemenea, diferite elemente ale religiei islamice preluate din alte sisteme religioase.

²²⁹ Fehmi JADAANE, *L'influence du stoicisme sur la pensée musulmane*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1968.

²³⁰ César Emil DUBLER, *Survivances de l'Ancien Orient dans l'Islam: considérations générales*, Paris, Larose, 1957.

²³¹ În legătură cu izvoarele moralei islamice, vezi: Wing-Tsit CHAN, Ismail Ragi AL FARUQI, Joseph M. KITAGAWA, P. T. RAJU, *The Great Asian Religions*, London,

Cu toate că unii cercetători clasifică mesajul moral al lui Mahomed, statuat în textul Coranului, ca fiind unul superior tradiției arabe de până atunci, influențat de sistemele moralei iudaice și celei creștine, un număr considerabil de specialiști nu ezită deloc să afirme faptul că textul Coranului și-a asumat într-o manieră camuflată cutume morale ale vechii lumi arabe. În acest sens, în paginile Coranului și-au găsit loc concepte precum: respectarea onoarei, orgoliul, mândria, lupta și altele²³². Acestea sunt pasajele ce au fost amendate de către exegeții creștini și evrei în lucrările lor de evaluare a religiei islamice. În esență, se pot observa astfel de influențe ale lumii vechi arabe în textul Coranului, însă ele nu sunt decisive. Pe lângă împrumuturile din tradițiile iudeo-creștine, ar trebui să subliniem și aportul personal al lui Mahomed care chiar dacă nu a avut capacitatea unei transformări coerente a mesajului biblic a fost determinat de circumstanțele istorice să influențeze revelarea textului coranic.

Astfel, dacă surele consemnate în perioada meccană a revelației, între 610-622, îi invită pe credincioși la pocăință, la asumarea credinței și la practicarea sinceră a cultului, la meditație spirituală și la imitarea unui stil de viață exemplar al profeților lui Allah (idei preluate din tradiția creștină), în suratele medineze, dintre anii 622-632, vom observa mai degrabă un ansamblu de dispoziții de ordin moral și juridic foarte precise și ancorate în realitatea vremii²³³. În această a

Macmillan, 1969, p. 337; George Fadio HOURANI, „The basis of authority of Consensus in Sunnite Islam”, în *Studia Islamica*, 21/1964, p. 13-60; Ignaz GOLDZIEHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1958, p. 32-36; Abdulkadir KARAHAN, „Apercu general sur les Quarante Hadiths dans la litterature islamique”, în *Studia Islamica*, 4/1955, p. 39-56; Helmer RINGGREN, Ake V. STRÖM, *Les religions du monde*, Paris, Payot, 1960, p. 135-136.

²³² Joseph SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 87.

²³³ IDEM, *The Origins of the Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 48 sqq.

doua perioadă a „redactării” Coranului, Mahomed se confrunta cu probleme sociale concrete legate de activitatea sa de conducător politic, de relația cu evreii din Yatrib, precum și cu probleme de natură armată: cucerirea cetății Mecca și jefuirea caravanelor comerciale pentru asigurarea unei stabilități financiare necesare în demersurile lui ofensive.

Acest fapt expus mai sus explică stilul Coranului și, după cum afirmă unii cercetători²³⁴, îl face asemănător textului cărții Deuteronomului. Totuși, față de Coran, textul biblic are o cursivitate aparte și limpede, cu acțiuni derulate la impulsul autorității divine cu un scop eminent religios și edificator din punct de vedere moral. La o simplă citire cronologică a surelor²³⁵, se poate observa o diferență flagrantă între surele meccane și cele medineze. Dacă primele versete au o valoare apocaliptică în sensul plin al termenului, cele din a doua perioadă „au o valoare juridică și expun adesea soluții de drept propuse de Mahomed în cazuri specifice la care era supus Mahomed și în care reacționează după liberul său arbitru”²³⁶.

Puterea de expansiune a islamului a rezultat și din faptul că a suprapus anumite precepte ale mesajului creștin peste interesele militare ale adeptilor lui Mahomed. Astfel, primii credincioși musulmani au eliminat orice barieră legate de diferențele de până atunci, creându-și cadrul unui nou mod de viață bazat pe frățietate și pe egalitate socială. Îndemnul Coranului vizau alcătuirea unei noi comunități sau a unui nou popor, supus lui Allah, care trebuie să impu-

²³⁴ George Fadio HOURANI, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, 1985, p. 272.

²³⁵ Am mai amintit faptul că cele 114 sure ale Coranului sunt așezate în ordinea lor descrescătoare, de la cea mai lungă la cea mai scurtă. Există însă și o ordine cronologică a surelor Coranului în funcție de consemnarea lor de către însoțitorii lui Mahomed și redactate apoi de scribii marilor califi ai islamului.

²³⁶ Maurice BORMANS, „Fondements de l'éthique dans l'Islam”, în *Fondements de l'éthique chrétienne* (Jean-Louis Leuba ed.), Paris, Editions du Cerf, 1995, p. 185.

nă credința sa întregii lumi. Istoricul egiptean Ahmad Amîn subliniază această idee a creării unui nou univers religios al arabilor adunați în jurul lui Mahomed:

„În Coran, în ceea ce privește viața morală, există două planuri: unul care constă în reguli pentru buna conviețuire [«Dacă vi se dă binețe, răspundeți cu binețe încă și mai frumos sau (cel puțin) răspundeți! Allah este Atoatesocotitor» (*Coran* 4, 86) sau «O, voi cei care credeți! Nu intrați în alte case afară de casele voastre, înainte de a cere îngăduința și a-i saluta pe sălășluitoarii lor! Aceasta este mai bine pentru voi. Poate că voi veți lua aminte!» (*Coran* 24, 27)] și un alt plan care cheamă la atingerea unei morale mai înalte: respectarea promisiunilor făcute, practicarea bine-lui față de cei ce ne iubesc și față de cei care ne resping, iertarea pe cât este posibil [«Allah poruncește dreptatea, plinirea faptei bune și dărnicia față de rude și El oprește de la desfrâu, faptă urâtă și nelegiuire. El vă îndeamnă pentru ca voi să vă aduceți aminte» (*Coran* 16, 90) sau «Fii cu iertare, poruncește ceea ce este bun și îndepărtează-te de neștiutori» (*Coran* 7, 199). Islamul a distrus unitatea tribală și pe cea rasială; a respins prevalența ideii onoarei tribului și a rasei; a subliniat ideea că toți cei ce îmbrățișează islamul constituie un singur bloc și ceea ce au toți în comun este doar supunerea față de Allah și față de poruncile lui: «Dreptcredincioșii sunt frați. Deci împăcați-i pe cei doi frați ai voștri și fiți cu frică de Allah! Poate că veți afla îndurare» (*Coran* 49, 10)»²³⁷.

Din punctul de vedere al teologilor musulmani, morala Coranului este una de drept divin care depășește cadrul

²³⁷ Ahmad AMÎN, *Fagr al-Islâm (L'aube de l'Islam)*, Le Caire, 1933, apud Maurice BORRMANS, „Fondements de l'éthique dans l'Islam” ..., p. 184.

oricăror împrejurări sau contexte de ordin istoric sau social. Textul Coranului este cuvântul lui Allah, transmis prin profetul său Mahomed și care rămâne veșnic în esența sa. Morala coranică se erijează ca fiind o lege universal valabilă și care închide ciclul revelațiilor monoteiste ale Orientului, cristalizându-se astfel cel mai deplin mesaj al lui Allah transmis credincioșilor săi. Orice speculație scolastică la textul coranic emisă de cercetătorii occidentali este socotită ca fiind o neînțelegere a tainei textului arab, care se poate citi și înțelege doar în limba de origine, dictat direct de Dumnezeu. Cu toate că preceptele Coranului „sunt înțelese ca singurele fundamente ale moralei islamice”²³⁸, sunt amintite ca surse demne de luat în seamă și *Sunna* și tradițiile Profetului care uneori completează pasajele coranice confuze sau interpretabile sau aduc unele precizări suplimentare prin care mesajul coranic se fragmentează tot mai mult de tradiția iudeo-creștină. Pentru susținerea acestui apel la celelalte surse este invocat versetul coranic: „O, voi cei care credeți! Răspundeți-I lui Allah și Trimisului [Său], dacă vă cheamă la ceea ce vă dă viață! Și să știți că Allah se interpune între om și inima sa și că voi la El vă veți aduna!” (*Coran* 8, 24).

Există și o poziție occidentală a susținerii moralei coranice văzută ca una dintre cele mai concrete coduri etice sociale. Realitatea cotidiană care ar putea contrazice aceste afirmații ar fi de fapt produsul unor excese ale fanatismului religios oriental și derapaje de la adevărata înțelegere și trăire a islamului. Islamologii din spațiul academic european surprind de cele mai multe ori convergența dintre morala creștină și cea musulmană pe baza textelor sursă și aglutinarea celei din urmă spre alte zone străine spiritului creștin. Sunt și cercetători care susțin morala coranică prin mesajul

²³⁸ Mohammad Aldallah DRAZ, *La morale du Coran*, Paris, Editions Arrissala, 2002, p. 51.

universal al Coranului și prin sinteza religiei universale pe care o identifică și în textul coranic ca fiind o manifestare limpede a unei forme de revelație divină.

Forme hibride de relativizare a revelației și moralei creștine, precum și intenții de exprimare a formei unice religioase „una religio in rituum varietate”²³⁹, după cum spunea Nicolaus Cusanus, au apărut și în literatura română de specialitate, spre exemplu în traducerile lui René Guénon²⁴⁰. Manualele și volumele de istoria religiilor (neconfesionale) sau enciclopediile prezintă islamul ca o nouă etapă în istoria gândirii religioase sau ca o nouă descoperire în istoria universală a religiei. Se vorbește de multe ori despre dimensiunea morală a textului coranic, care este prezentată în forma ei ideală, de cele mai multe ori străină de realitatea moralei aplicate în teologia musulmană:

„Aici (în Coran n.n.) se găsesc marile precepte, precum: «Cuvioșia nu înseamnă să vă întoarceți fețele către Răsărit și către Asfințit, ci cuvios este cel care crede în Dumnezeu, în Ziua de Apoi, în Îngeri, în Carte și în profeți, cel care de dragul Lui dă din bunurile proprii rudelor, orfanilor, săracilor, drumetului, cerșetorilor» (2, 177). Sau legi cu caracter general,

²³⁹ MADEEA AXINCIUC, „Una religio in rituum varietate. Despre comunicare interreligioasă în context multicultural”, în Iulia BADEA-GUÉRITÉE, Alexandru OJICĂ (coord.), *Dialogul religiilor în Europa unită*, Iași, Editura Adenium, 2015, p. 170-176.

²⁴⁰ RENÉ GUÉNON, *Autoritate spirituală și putere temporală*, traducere din limba franceză de Daniel Hoblea, București, Editura Herald, 2010; IDEM, *Omul și devenirea sa după Vedānta*, traducere din limba franceză de Teodoru Ghiondea, București, Editura Herald, 2012; IDEM, *Simbolismul crucii*, traducere din limba franceză de Daniel Hoblea, București, Editura Herald, 2012; IDEM, *Ezoterismul creștin*, traducere din limba franceză de Daniel Hoblea, București, Editura Herald, 2012; IDEM, *Stările multiple ale ființei*, traducere din limba franceză de Daniel Hoblea, București, Editura Herald, 2012.

cum este aceea referitoare la plata prețului sângelui pentru a evita vechea lege a talionului, sau dispoziții testamentare. Sau, în fine, hotărâri judecătorești foarte detaliate care alternau cu povestiri care, evident, presupuneau existența unui substrat de cunoștințe comune în rândul ascultătorilor, așa cum se întâmplă de obicei în micile orașe unde, din moment ce toți cunosc cam aceleași lucruri, uneori e suficientă o aluzie indirectă, de neînțeles pentru un străin, pentru a arunca lumină asupra întregii morale sau asupra exemplului adus în discuție”²⁴¹.

Dincolo de ceea ce ar putea reprezenta textul coranic prin capacitatea sa de expunere și de transmitere, hermeneutica unidirecțională canalizează orice putere de a lăsa la îndemâna cititorului capacitatea de sinteză și de reflecție. „Reflecția morală este mult mai ancorată în concret și transformată într-o ideologie militantă”²⁴². Totul poate căpăta o cu totul altă înfățișare și orientare din punct de vedere moral, în pofida unei posibilități de generare a unui efect moral pozitiv. „Respectarea cu strictețe a acordului moral conținut în marile surse și modelul cetății ideale de la Medina devin instrumente privilegiate ale unei propagande fundamentaliste, antinaționaliste și antilaiciste. Orice luptă considerată justă – inclusiv mișcările de eliberare națională – devine *jihad*; orice victimă căzută într-o luptă considerată justă este *shahid* (ceea ce înseamnă și «martor» și «martir», în același timp), deci se va bucura de privilegii speciale în Paradis”²⁴³. Chiar

²⁴¹ Sergio NOJA, „Mahomed și mesajul său. Coranul”, în Giovanni FILORAMO (coord.), *Istoria Religiiilor. Vol. III: Religiiile dualiste. Islamul*, traducere de Hani-bal Stănculescu, Iași, Editura Polirom, 2009, p. 127-128.

²⁴² Nadia ANGHELESCU, *Introducere în islam*, ediția a doua, revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 97.

²⁴³ *Ibidem*.

și lupta împotriva subdezvoltării poate căpăta conotații sacre, toate justificându-se prin raportare la mesajul coranic și la învățăturile Profetului. Mesajul este interpretat de unii ca reflectând ambianța tipic comercială de la Mecca și fiind, de aceea, perfect adaptabil unei societăți capitaliste.

1.3.2. Morala biblică și perspectivele hermeneuticii contemporane

La o primă cercetare asupra bibliografiei teologiei morale cu privire la izvoarele sale biblice sau asupra bibliografiei teologiei biblice cu privire la efectul moral al acestora, se constată o simplă interferență și un efort interdisciplinar comun tuturor disciplinelor teologice care doresc să își traseze culoarul de interes și domeniile tematice cu referire la textele sursă clasice. Pentru înțelegerea conceptului de *morală biblică*, nu sunt suficiente doar sistematizarea teologică a mesajului moral al Noului Testament sau a Legii noi aduse de Iisus Hristos în lume²⁴⁴, cristalizarea unei noi viziuni morale asupra lumii în cadrul Bisericii primare²⁴⁵ sau încercările de reconstituire a unei dimensiuni istorico-culturale a moralei vechi-testamentare²⁴⁶.

Toate cele prezentate mai sus sunt integrate din capul locului în conceptul de morală biblică, însă le depășește și le explicitează din punct de vedere teologic. După cristalizarea dogmei și a acțiunii morale creștine, acestea s-au plasat confortabil în cultura și în civilizația europeană, și nu nu-

²⁴⁴ Rudolf SCHNACKENBURG, *Le message moral du Nouveau Testament*, traduit de l'allemand par Francis Schanen, Paris, Édition Xavier Mappus, 1963.

²⁴⁵ Jean-François COLLANGE, *De Jésus à Paul, l'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980.

²⁴⁶ Hendrik VAN OYEN, *L'Éthique de l'Ancien Testament*, traduction d'Etienne de Peyer, Genève, Labor et Fides, 1974.

mai, a Antichității târzii, a Evului Mediu și a începuturilor Modernității. Întâlnirea indusă și programată ideologic dintre culturile lumii și dintre tradițiile religioase a produs o oarecare criză identitară și o incertitudine a originilor. Astfel, cultura creștină, în ansamblul ei, a fost nevoită să își revende rădăcinile biblice și patristice și să se afirme categoric legată ființial de persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos. De asemenea, s-a simțit și nevoia unei atitudini ortodoxe asupra textului Sfintei Scripturi și asupra lecturării lui în cadrul cultului divin sau în particular.

1.3.2.1. Dezvoltarea și sistematizarea conceptului de morală biblică

În nașterea și dezvoltarea conceptului de *morală biblică* au contribuit mai mulți factori, de diferite naturi și provenienți din diferite medii, în diferite contexte. Înainte de a aduce în discuție accepțiunile și dimensiunea academică a moralei biblice, trebuie să precizăm faptul că însuși mesajul biblic neotestamentar a avut un scop și un efect de ordin moral, în primul rând, alături, bineînțeles, de sistematizarea corpusului dogmatic (cunoașterea) care a fost reluat, ca de altfel și chestiunile de ordin moral, în epistolele Apostolilor. „În duhul înțelegerii teologice, Părinții Bisericii primare au continuat șirul recomandărilor morale în cheia limbajului și contextului biblic”²⁴⁷. În timp, dimensiunea dogmatică a structurii limbajului biblic a prevalat în fața reperelor de ordin moral, iar abia începutul secolului XX a deschis căutările spre o ordine morală perenă. Demersurile științifice și viața spirituală a creștinilor au fost marcate de orientările generale confesionale. Tradiția catolică accentua dimensi-

²⁴⁷ Allain THOMASSET, s.j., *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 57.

unea scolastică a autorilor consacrați și viziunea tomistă asupra raportului dintre har și acțiunea morală, precum și dintre cuvântul biblic și acțiunea umană; orientările protestante au dezvoltat metode și critici ale textului revelat, care nu puteau oferi o perspectivă contemporană asupra acțiunii morale, iar în spațiul ortodox, Biblia era utilizată predominant în context pur liturgic, fiind exploatate doar parțial direcțiile de natură morală din paginile acesteia (în special din Noul Testament).

Astfel, în prima jumătate a secolului trecut, în spațiul occidental catolic, s-a simțit o reorientare către sursele primare ale teologiei creștine, în general, și ale teologiei morale, în special²⁴⁸. Un aspect deosebit de important în acest sens a fost constituit de așa-numita „reînnoire biblică” a teologiei morale²⁴⁹, care face și obiectul prezentării noastre. Unul dintre primii teologi care a reconsiderat morala din perspectivă biblică a fost Fritz Tillmann (1874-1953), profesor de teologie morală la Universitatea din Bonn. Tillmann a contestat metodele folosite de școlile biblice germane și milita pentru o nouă lectură în cheie patristică racordată la realitățile de ordin moral ale lumii contemporane. Centralitatea demersului sugerat de el avea în centru persoana Mântuitorului Iisus Hristos, adresând invitația de a-L *imita* sau *urma* sau chiar de a *trăi în Hristos*²⁵⁰. Teologul german crează o ierarhie a surselor (5) pentru teologia morală, în-

²⁴⁸ În mediul universitar catolic, se vorbește despre „epoca manualelor de teologie morală”, dat fiind faptul că eforturile teologice se concentrau spre a oferi o perspectivă cât mai fidelă din punct de vedere biblic și patristic asupra moralei creștine; vezi Allain THOMASSET, s.j., *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 59.

²⁴⁹ Philippe BORDEYNE, „Le renouveau biblique de la théologie morale: une fausse simplicité”, în *** *Bible et Morale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 33.

²⁵⁰ Fritz TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre (Die Idee der Nachfolge Christi)*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1933, apud Philippe BORDEYNE, *art. cit.*, p. 33.

cepând cu textul Bibliei și terminând cu raporturile dintre etica filosofică și morala teologică. În fiecare dintre aceste cinci surse, își găsește locul cuvântul Scripturii care face prezentă persoana lui Iisus Hristos.

Un alt nume de care se leagă așa numita reînnoire biblică a teologiei morale este Bernhard Häring (1912-1998), preot catolic și teolog de renume, care a jucat un rol important în cadrul lucrărilor de la Conciliul II Vatican, în ceea ce privește raportul dintre Biblie și Morală, în colaborare cu Gabriel-Marie Garrone. În opera sa, Häring se înscrie în dinamica scripturală și hristologică deschisă de către Fritz Tillmann, accentuând față de acesta „dimensiunea normativă a moralei” și „expunerea legii lui Hristos sau, în alți termeni, de a-L face cunoscut pe Hristos-Domnul – legea noastră morală a tuturor; căci Hristos este totul în legea morală a creștinilor; El este începutul, mijlocul și sfârșitul; legea morală a creștinului nu este nimic altceva decât Hristos Însuși în persoană; El este unicul nostru Dumnezeu și Mântuitor”²⁵¹.

A doua jumătate a secolului trecut înregistrează o dezvoltare a bibliografiei teologice cu privire la morala biblică. Cu toate că încă nu se vorbea despre un concept clar, Biblia era tot mai des așezată în reperele acțiunii morale ale scrierilor teologice dedicate diferitelor aspecte etice ale lumii actuale. În mediul francez, accesibil cercetării noastre, pot fi consultate multe cercetări teoretice legate de morala biblică²⁵², prin care se conturează o viziune tot mai apropiată de

²⁵¹ Apud Philippe BORDEYNE, „Le renouveau biblique de la théologie morale: une fausse simplicité”, în *** *Bible et Morale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 36.

²⁵² Amintim doar câteva dintre aceste lucrări care ne-au parvenit din biblioteca Institutului Catolic din Paris: Marie-Joseph LAGRANGE, *La Morale de l'Évangile. Réflexions sur „Les morales de l'Évangile” de M. A. Bayet*, Paris, Grasset, 1931; Ceslas SPICQ, *La Morale du Nouveau Testament*, Paris, Gabalda, 1965; François-Marie BRAUN, *Morale et mystique à l'école de Saint Jean*, Paris, 1967; Albert DESCAMPS, *La morale des synoptiques*, Paris, 1950.

perspectiva patristică a Sfinților Părinți ai Bisericii: Sfântul Irineu de Lyon, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Atanasie cel Mare, Origen etc. Conceptul de morală biblică se clarifică în lumina cercetărilor de după Conciliul II Vatican, când tot mai mulți teologi moraliști agreează această perspectivă teologică. În ansamblul ei, Biblia, atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament, ne prezintă „experiențe morale universale” și ne oferă „mesajul moral universal pentru toți oamenii”²⁵³. Astfel, morala creștină are o originalitate indiscutabilă și nu poate fi încadrată într-o anume formă de cultură sau civilizație specifică Orientului Apropiat, încadrată în timp și spațiu. Morala biblică, prin tradiția ei, a schimbat fundamental direcțiile acțiunii umane pentru totdeauna²⁵⁴.

Morala biblică se depărtează de formele filosofice ale eticii și de încorsetările psihologice ale comportamentelor umane și se concentrează asupra desăvârșirii spiritual-morale prin Iisus Hristos Mântuitorul. Morala biblică „transfigurează din interior și face să trăiască și să crească în mod natural morala umană”²⁵⁵, ferind-o de a fi înțelească drept o carte de legiuri sau un cod moral impus umanității. Părintele profesor Xavier Thévenot enunță o perspectivă cât se poate de autentică în ceea ce privește morala biblică, insistând asupra caracterului trinitar și asupra lucrării Duhului Sfânt: „Morala creștină conține morala umană în însăși consistența ei, pătrunzând-o prin lucrarea Duhului Sfânt care se dăruiește în Iisus Hristos”²⁵⁶. Mai mult decât atât, teologul francez integrează morala biblică în eclesiologie, ceea ce reprezintă o

²⁵³ Franz BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, Munich, Kösel, 1994, p. 233.

²⁵⁴ Josef FUCHS, „Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne?”, în *** *Existe-t-il une morale chrétienne*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 9-31.

²⁵⁵ Xavier THÉVENOT, *Une éthique au risque de l'Évangile*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 76.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 76-77.

marcă a Ortodoxiei, în mod cert. „Aici este esența a tot ceea ce este moral. Dar dacă eu primesc ordine scrise direct de la Dumnezeu, aş putea fi tentat să idolatrizez un text. Atunci, pentru a nu face acest lucru, sunt obligat să fiu membru activ al Bisericii”²⁵⁷. Sfânta Scriptură nu poate fi separată de Cuvântul viu al lui Dumnezeu care lucrează încă în lume prin persoana lui Iisus Hristos. Acesta ni „se adresează mereu și ne e alături în toate contextele vieții”²⁵⁸.

Conceptul de morală biblică a căpătat o coerență atât din punctul de vedere al teologiei morale, cât și din punctul de vedere al teologiei biblice²⁵⁹. Cu toate că acest concept s-a dezvoltat în sânul teologiei academice catolice, fiindu-i dedicate importante studii și cercetări tematice recente²⁶⁰, totuși el se poate aplica fără echivoc și teologiei academice ortodoxe, cuprinse și ea, în parte, de obstacolele conceptuale ale scolasticii sau ale neoscolasticii. Pe lângă utilizarea conceptului în teologia de școală, înțelegerea acestuia poate avea repercusiuni favorabile și în activitatea pastorală și catehetică a Bisericii, mai ales într-un context al lumii secularizate care emite tot mai asiduu pretenția unei etici aplicate.

1.3.2.2. Demersul hermeneutic din perspectiva teologiei morale

În ceea ce privește interpretarea cuvântului lui Dumnezeu și înțelegerea lui de către credincioși, de-a lungul timpului, au existat mai multe forme și căi de raportare la acesta.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 77.

²⁵⁸ IDEM, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 316.

²⁵⁹ Philippe BORDEYNE, „Les promesses d’une collaboration renouvelée entre biblistes et moralistes”, în *** *Bible et Morale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 179-201.

²⁶⁰ Oliver ARTUS, „Le concept classique de «morale biblique» et les perspectives morales ouvertes par l’exégèse contemporaine”, în *** *Bible et Morale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 19-30.

Încă din perioada primelor secole ale epocii creștine, au existat școli de interpretare a textului sfânt, cu perspective diferite, care accentuau fie dimensiunea istorico-literară (*litera*), fie dimensiunea analogico-simbolică (*duhul*). Studiile exegetice ale textelor biblice au avansat mult, încât mesajul acestora era așezat pe un loc secund, iar analizele sursologice reprezentau cele mai sofisticate demersuri de investigație științifică prin care se ofereau mai apoi autenticitatea și valoarea dogmatică și morală a scrierii. S-a ajuns încât chiar cuvintele Sfintelor Evanghelii, rostite de către Mântuitorul Iisus Hristos, erau suspuse unor astfel de investigații minuțioase, fără un efect sau scop de natură spiritual-morală²⁶¹.

În acest fel, „odată cu apariția criticii sursologice, studiile biblice și-au pierdut coeziunea, accentul fundamental s-a mutat dinspre mesajul textului spre identificarea și analiza comportamentelor sale particulare”²⁶². Pentru teologia morală, acest mod de interpretare și înțelegere a mesajului biblic nu și-a dovedit deloc eficiența. Chiar dacă pe alocuri se poate întrebuița metoda pentru a reuși să se pună în context raportul dintre morala biblică revelată prin Iisus Hristos și alte sisteme de morală religioasă care își au obârșia tot într-o formă incompletă sau primară a revelației primordiale, totuși, metoda nu e relevantă pentru domeniul teologiei morale. Astfel, s-a dezvoltat tot mai mult metoda narativă, sincronică, a textului Sfintei Scripturi, cu înțelegerea generală a semnificațiilor sale. Acest lucru a fost posibil odată cu răspândirea, generalizarea și teoretizarea conceptului de hermeneutică ce devine un instrument de primă mână pentru morala biblică.

Metoda a fost întrebuițată încă din primele secole de către autori creștini consacrați și de către mai mulți Sfinți

²⁶¹ Ivan HAVENER, *Q: The sayings of Jesus*, Wilmington, Michael Glazier, 1987.

²⁶² John BRECK, *Cum citim Sfânta Scriptură? Despre structura limbajului biblic*, traducere de Ioana Tămăian, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2018, p. 25.

Părinți ai Bisericii. Origen este cel care realizează cei mai semnificativi pași în acest sens și găsește un fundament ontologic pentru interpretarea textelor biblice, vorbind despre cele trei niveluri ale existenței umane: trup, suflet și spirit, cărora le corespund trei forme de interpretare: somatică, psihică și pneumatică²⁶³. Acest mod de interacționare cu textul Sfintei Scripturi²⁶⁴ a fost prezent mereu în viața Bisericii:

„Metoda hermeneutică, propusă de Origen, o vom regăsi și în hermeneutica medievală, în teoria celor patru sensuri ale Sfintei Scripturi, enunțată astfel: *li-terra gesta docet, qui credasm allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*” Conform acestei teorii, litera ne vorbește despre «gesturi», adică despre sensul imediat al textului; sensul alegoric ne dezvăluie adevărurile în care trebuie să credem; sensul moral (sau tropologic) ne arată ce trebuie să facem, cum trebuie să ne comportăm ca și creștini; sensul anagogic dezvăluie realitatea spre care trebuie să tindem”²⁶⁵.

Metoda s-a dezvoltat atât de mult și s-a extins asupra mai multor domenii de cercetare și asupra diferitelor științe umaniste și nu numai. „În epoca modernă, mai precis la începutul secolului al XIX-lea, hermeneutica s-a transformat dintr-o metodă de interpretare a textelor sacre sau profane, într-o hermeneutică generală care atinge întreaga activitate de interpretare și înțelegere a omului. Cu alte cuvinte, herme-

²⁶³ Gheorghe POPA, *Teologie și demnitate umană. Studii de teologie morală contextuală...*, p. 117.

²⁶⁴ Pentru o viziune mai largă, apropiată duhului patristic ortodox, vezi Hans Urs von BALTHASAR, *Cuvânt și taină la Origen*, traducere din limba franceză de Marius Boldor și Alin Tat, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2007.

²⁶⁵ Gheorghe POPA, *Teologie și demnitate umană. Studii de teologie morală contextuală...*, p. 117.

neutica a devenit o teorie a interpretării și înțelegerii întregii existențe umane și, ca atare, nu poate face abstracție de ea Teologia”²⁶⁶. Hermeneutica a început să fie tot mai exploatată în teologia morală și în interpretarea textelor biblice, în plină joncțiune cu metoda istorico-critică ce propunea o perspectivă complexă asupra textului inspirat. În ceea ce privește morala biblică, teologia a devenit tot mai atașată și mai interesată de modul în care se poate propune societății acțiuni morale cu fundamentare biblică și care pot fi înțelese într-un context în care Însuși Mântuitorul Iisus Hristos a acționat. Dacă o astfel de abordare nu și-ar fi găsit noima, cel puțin o formă de asumare a moralei creștine să fie realizată prin morala biblică în forma ei liturgică plină de sens și semnificație. Această direcție teologică a devenit destul de cunoscută în teologia academică occidentală, mai ales după ce hermeneutica (ca știință separată) a fost integrată în contextul unei etici bazate pe textele sacre, în special pe textele Bibliei²⁶⁷.

Pentru a folosi textele biblice în normarea unor aspecte de ordin moral sau pentru a recontextualiza dimensiunile biblice morale în viața contemporană, teologii moraliști întrebuintează mai multe moduri de a se raporta la textul sfânt, prin intermediul unei abordări hermeneutice cu diferi-

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ Alain THOMASSET, „Paul Ricoeur au fondement d’une éthique herméneutique et narrative enracinée dans une ontologie de l’action”, în *Études Ricoeuriennes*, 2/2018, p. 149-159; IDEM, „Toward a Hermeneutic and Narrative Moral Theology: Paul Ricoeur’s contributions to new approaches in christian ethics”, în Andrzej WIERCINSKI (ed.), *Between suspicion and sympathy. Paul Ricoeur’s Unstable Equilibrium*, Toronto, The Hermeneutic Press, 2003, p. 315-332; IDEM, „La théologie morale comme triple herméneutique”, în *Revue d’éthique et de théologie morale*, 4/2006, p. 47-70; IDEM, „Personnages bibliques et «formation» éthique des lecteurs”, în Camille FOCANT, André WÉNIN (ed.), *Analyse narrative et Bible*, Leuven, Peeters, 2005, p. 73-94; IDEM, „La poétique biblique comme meta-éthique théologique. La parabole et la vertu”, în J. VERHEYDEN, T.L. HETTEMA, P. VANDECASTEELE, *Paul Ricoeur. Poetics and Religion*, Leuven-Paris, Peeters, 2011, p. 101-126.

te nuanțe exegetice²⁶⁸. Aceste viziuni multiple de raportare la cuvintele Scripturii din punctul de vedere al moralei creștine pun într-un raport de reciprocitate armonioasă viziunea biblică și teoria morală.

Un prim model de raportare la morala biblică este asociat cu ascultarea din credință față de porunca pe care Dumnezeu ne-o adresează personal fiecăruia dintre noi prin lectura textului Bibliei. Textele biblice care fac referire la o chemare personală sunt privilegiate față de textele care prezintă principii morale generale așa cum sunt prezentate, spre exemplu, în Decalog. Însuși Mântuitorul Iisus Hristos adresează o chemare oamenilor de a deveni ucenicii Lui, având posibilitatea de a răspunde acestei chemări puternice, conduși fiind de Duhul Sfânt. „Adevăratul ucenic al lui Iisus este cel care ascultă această chemare și al cărui comportament moral are mereu în vedere jertfa ispășitoare a Domnului”²⁶⁹. În acest sens, se poate face apel la chemarea lui Iisus Hristos adresată lui Levi al lui Alfeu: „Și trecând, a văzut pe Levi al lui Alfeu, șezând la vamă, și i-a zis: Urmează-Mi! Iar el, sculându-se, l-a urmat” (Marcu 2, 14). Din acest pasaj biblic putem observa modul în care cel chemat direct de către Mântuitorul Iisus Îi urmează Acestuia prin puterea harului ce a lucrat prin cuvintele chemării, iar urmarea nu constă neapărat într-o mărturisire a credinței, ci într-o acțiune de a asculta porunca divină. „Chemarea la ascultarea poruncii este proprie Mântuitorului Iisus Hristos și este o chemare a harului, o poruncă a harului. Atunci când Domnul cheamă, iar omul urmează chemarea, harul și ascultarea se contopesc într-un singur lucru”²⁷⁰.

²⁶⁸ Această împărțire este inspirată din lucrarea lui William SPOHN, *What are they saying about Scripture and Ethics?*, New York, Paulist Press, 1989.

²⁶⁹ Rudolf BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Éditions du Seuil, 1968, p. 74.

²⁷⁰ Dietrich BONHOEFFER, *Le prix de la grâce*, Paris-Genève, Les Éditions du Cerf-Labor et Fides, 1985, p. 32-33.

Un alt mod de înțelegere a Sfintei Scripturi din punct de vedere moral este cel prin care textul este citit ca o chemare morală prin intermediul unei înnoiri a legii morale. Ideea enunțată, susținută de teologi precum Karl Rahner, Bernhard Häring, Josef Fuchs, Bruno Schüller, subliniază faptul că păcatul originar nu a distrus total capacitatea omului de a recunoaște legea morală înscrisă de Dumnezeu Creatorul în firea umană. „Legea nouă adusă de Hristos este un dar al Duhului Sfânt care transformă motivația noastră și ne face să trăim viața morală cu bucurie și spontaneitate, dar nu aduce nimic diferit față de ceea ce ar putea fi firea umană”²⁷¹. Fără a ne oferi noi și noi porunci adaptate timpului în care trăiesc credincioșii, Biblia poartă în ea însăși mărturia unei orientări către Dumnezeu, într-un efort de chemare morală. În Evanghelii, Mântuitorul Hristos nu a impus noi sarcini de ordin moral, dar a limpezit ceea ce se cerea omului în mod natural²⁷². Spre exemplu, indisolubilitatea căsătoriei este un aspect dogmatic și moral prevăzut încă de la început în cartea Genezei. În momentul în care Iisus Hristos condamnă practicile evreiești legate de divorț (*Matei* 19, 3-12), El nu vorbește despre Sine Însuși ca fiind o nouă autoritate morală, ci se referă la intenția inițială a lui Dumnezeu prin care „cei doi sunt un singur trup” (*Facerea* 2, 24). „Legea indisolubilității căsătoriei nu este asigurată doar prin voia expresă a lui Dumnezeu, ci mai degrabă prin voia lui Dumnezeu întipărită în natura persoanei umane create”²⁷³.

Având în vedere efectele teologiei eliberării în creștinismul ultimelor secole, această direcție teologică a

²⁷¹ Josef FUCHS, *Le droit naturel. Essai théologique*, Tournai, Desclée, 1960, p. 55.

²⁷² Karl RAHNER, „La question d’une éthique existentielle formelle”, în *Écrits théologiques*, 5/1966, p. 143-163.

²⁷³ Josef FUCHS, „Is there a specifically christian morality?” în Charles E. CURRAN, Richard A. McCORMICK (eds.), *Readings in Moral Theology*, New York, Paulist Press, 1980, p. 34.

oferit un alt model de raportare la textul Sfintei Scripturi ca la o chemare de eliberare. Istoria biblică ne prezintă evenimente importante din viața poporului israelit, și nu numai, prin care au fost răsturnate prin forță nedreptățile politice și sociale și a fost adusă pacea în societate. În acest fel, textul Bibliei a căpătat și o cheie de lectură morală care combate vehement orice fel de nedreptate și cheamă spre o eliberare de sub tenebrele păcatelor. Pentru Gustavo Gutiérrez Merino (n. 1928), teolog, filosof și preot dominican, reprezentant de seamă al teologiei eliberării, procesul de eliberare este văzut ca un act mântuitor: „eliberarea politică și eliberarea de sub păcat sunt legate între ele”²⁷⁴. Hermeneutica propusă în acest sens interpretează preceptele Bibliei în sensul în care Dumnezeu Și-a asumat un angajament față de cei săraci și oprimați, iar acest angajament se transferă celor care primesc cuvintele Scripturii pentru a le putea înțelege cu adevărat. Această „coparticipare” asigură o fidelitate față de cuvintele Sfintei Scripturi și oferă o autenticitate demersului de eliberare socială și spirituală²⁷⁵. Aici, pot fi invocate numeroase pasaje veterotestamentare aparținând profeților care îndeamnă poporul evreu spre abolirea sărăciei și îndepărtarea nedreptăților în vederea „cuceririi” unei siguranțe sociale, marcată de pace și bunăstare materială.

La polul opus interpretării morale a Bibliei, susținută de către Karl Barth și Rudolf Bultmann, se află interpretarea teologului moralist american Richard Niebuhr (1894-1962) care definea lectura și înțelegerea Scripturii ca un răspuns la Revelația divină. În acest sens, Dumnezeu acționează în lume într-o dimensiune obiectivă, distantă față de viețile oamenilor, și nu direct în viața lor personală, chemându-i către

²⁷⁴ Gustavo GUTIÉRREZ, *Théologie de la libération. Perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974, p. 48.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 49.

lucrarea mântuirii. Prin lectura biblică, creștinul se interoghează ce trebuie să facă el din punct de vedere moral, și nu numai, ca răspuns la ceea ce a făcut Dumnezeu pentru el. Astfel, credinciosul reflectă asupra marilor teme ale Bibliei și ale vieții Mântuitorului Iisus Hristos (exodul, exilul, crucificarea, judecata etc.) și încearcă să răspundă prin acțiunea sa morală acestei lucrări dumnezeiești de mântuire a lumii²⁷⁶. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, Richard Niebuhr interpreta evenimentele care se petreceau atunci în contextul în care profetul Isaia profetea invazia Asirienilor ca „expresie a mâniei divine față de păcatele poporului”²⁷⁷.

Un al cincilea mod de înțelegere a Bibliei descrie viața morală a creștinilor ca fiind un efort continuu de a deveni ucenici ai Domnului (*discipleship*). Astfel, creștinii trebuie să imite stilul de viață al Mântuitorului Hristos în aspectele concrete și practice ale vieții și să se ghideze după sfaturile Sale. Cele mai importante pasaje biblice în acest sens sunt parabolele și cuvintele Mântuitorului. Într-o perspectivă apropiată de cea a lui Paul Ricoeur, despre care am vorbit mai înainte, parabolele sunt definite ca metafore generale care șochează cititorul cu un sens nou și care invită la un răspuns²⁷⁸. Din acest punct de vedere, pasajele evanghelice au rolul de a redefini caracterul moral al persoanei și identitatea sa, făcând-o capabilă de a urma calea deschisă de Mântuitorul nostru. Astfel, actele și cuvintele lui Hristos sunt considerate drept o revelație dumnezeiască a unui mod de viață specific pe care credincioșii trebuie să îl împrăstieze în viața lor comunitară. Într-o astfel de abordare hermeneu-

²⁷⁶ Helmut Richard NIEBUHR, *The meaning of Revelation*, New York, Macmillan, 1960,

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 630.

²⁷⁸ Sallie McFAGUE, *Speaking in parables. A study in metaphor and theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, p. 11.

tică, acțiunile morale și moralitatea însăși nu poate fi percepută în viața celor care nu își exprimă credința în Dumnezeu sau se declară ateï. Spre deosebire de celelalte moduri de abordare a textului Scripturii, acest mod insistă mult asupra dimensiunii comunitare creștine care formează caracterele morale ale membrilor ei. Interdicția biblică de a săvârși adulterul nu provine dintr-o rațiune de ordin filosofic sau natural a căsătoriei, ci capătă un sens în sânul comunității creștine sau iudaice în care s-a format și articulat. „Căsătoria în comunitățile de credință mozaică și creștină provine dintr-o profundă speranță și dintr-un angajament față de viitor, mărturisind dorința și nevoia de a aduce noi vieți în această lume. Mai mult, pentru aceste tradiții, familia și căsătoria au o semnificație specială deoarece ele sunt o expresie a legăturii dintre aceste popoare și Dumnezeu lor”²⁷⁹.

Ultimul model de abordare a textului biblic din punct de vedere moral, după schema sugerată de William Spohn, constă într-o formă ce sintetizează mai multe idei din cele prezentate până acum prin care oferim un răspuns la dragostea lui Hristos și urmăm atitudinea Lui iubitoare. Chintesența acestui model se găsește în noua poruncă a iubirii pe care Hristos o oferă Apostolilor Săi în momentul spălării picioarelor la Cina cea de Taină: „Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu” (Ioan 15, 12). Viața morală creștină este văzută ca un răspuns de iubire și o imitare a atitudinii Domnului nostru Hristos. Lectura Noului Testament accentuează pasajele rostite de Însuși Mântuitorul Hristos și relevă acțiunile Sale iubitoare îndreptate spre natura umană. *Agape*-le creștin are un rol deosebit

²⁷⁹ Stanley HAUERWAS, *A community of character. Toward a constructive christian social ethic*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, p. 70. Pentru o viziune generală asupra acestei abordări, vezi Stanley HAUERWAS, *Le Royaume de paix. Une introduction à l'éthique chrétienne*, Paris, Bayard, 2006.

de important în această perspectivă a hermeneuticii biblice, cu accente ale teologiei morale. Modelul moral al persoanei lui Hristos reprezintă fundamentul acestui demers hermeneutic și chiar exegetic²⁸⁰. Apropoiindu-ne de esența perspectivei ortodoxe asupra citirii Sfintei Scripturi din perspectiva acțiunilor morale ale omului, hristocentrismul lecturii Noului și Vechiului Testament reprezintă trăsătura de căpătâi în înțelegerea Scripturilor. Hristos, ca și atunci când era încă pe pământ și articula verbal cuvintele Sale, la fel și înaintea, în vechile Scripturi, lucra prin Duhul Logosului, iar acum, în prezent, prin Duhul Sfânt²⁸¹.

Acest punct de vedere asupra textului biblic, avându-L în centru pe Hristos și lucrarea continuatoare a Duhului Sfânt în Biserică, al cărei cap este Însuși Hristos-Domnul, se realizează prin conceptul de *theoria*, asupra căruia au insistat mult Părinții Bisericii²⁸². Înțelegerea conceptului presupune o multitudine de perspective teologice care implică în parte și cele enunțate de noi până acum. Spre exemplu, primul model de înțelegere a Bibliei din punct de vedere moral este prezent în cultul Bisericii Ortodoxe prin citirea Canonului Sfântului Andrei Criteanul²⁸³. Sau, de asemenea, o astfel de abordare se poate extrage și din unele perspective exegetice care au apărut în mediul protestant ca urmare a interacțiunii cu scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii²⁸⁴. Alte exemple pot continua să fie oferite, dar ele nu pot fi asumate total ca fiind singurele ca-

²⁸⁰ James GUSTAFSON, *Ethics from a Theocentric Perspective*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 16 *passim*.

²⁸¹ John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii...*, p. 227 *sqq.*, 275 *sqq.*

²⁸² *Ibidem*, p. 43.

²⁸³ Sfântul ANDREI CRITANUL, *Canonul cel Mare*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2018.

²⁸⁴ Craig G. BARTHOLOMEW, Michael W. GOHEN, *Adevărata poveste a lumii. Locul nostru în narațiunea biblică*, traducere, studiu introductiv și note de Cosmin Lăuran, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2017.

racteristici perspectivei ortodoxe asupra textului scripturistic, deoarece teologia ortodoxă nu a dezvoltat critica biblică în termenii catolici sau protestanți, ci a lăsat-o mai apropiată duhului patristic și liturgic al Bisericii, oferind cadrul unei creșteri moral-spirituale a credincioșilor. Chiar și conceptul mai înaintea enunțat nu este unul de natură critică exhaustivă sau determinant total pentru perspectiva ortodoxă, ci este o modalitate ancorată și fundamentată patristic și care poate răspunde încă cerințelor actuale de abordare a Bibliei și din punct de vedere moral. „*Theoria*, însă, nu este nici un sens scriptural și nici o metodă de exegeză. Ea nu poate fi pur și simplu echivalată cu sensul spiritual și nici identificată cu tipologia și cu alegoria, căci *theoria* este o «vedere» a adevărului dumnezeiesc, comunicat Bisericii de către Duhul Sfânt. Ea este o vedere inspirată, trăită și articulată de subiectul uman”²⁸⁵.

Din punct de vedere moral, în înțelegerea noastră asupra subiectului, suntem favorabili demersului enunțat de părintele profesor John Breck pe fondul unei terminologii conceptuale apusene cu rădăcini și în Răsărit, anume acela de *lectio divina*. Acțiunea de căutare și identificare a unei *lectio divina* ortodoxe este cât se poate de actuală și ar răspunde unor exigențe prezente, cum ar fi: citirea personală a Scripturii în duh ortodox, integrarea și înțelegerea Scripturii în sânul comunității de credință și raportarea frecventă, în diferite circumstanțe ale vieții, la textul biblic²⁸⁶. Astfel, încercarea de a înțelege și de a practica o *lectio divina*, în duh ortodox²⁸⁷, constituie un element al acțiunii morale care poate

²⁸⁵ John BRECK, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, traducere de Monica E. Herghelegiu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999, p. 113.

²⁸⁶ John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii...*, p. 110-118.

²⁸⁷ Paul EVDOKIMOV, *Vârstele vieții spirituale*, prefață de Olivier Clement, traducere din limba franceză de pr. Ion Buga, București, Editura Sophia, 2019, p. 261-267.

oferi rațiuni pentru practicarea virtuților și pentru urmarea lui Hristos, Cuvântul Cel din veci al Tatălui, Logosul divin.

1.3.3. Morala coranică și perspectiva juridico-morală

1.3.3.1. Morala coranică și legea morală islamică

Atunci când vorbim despre preceptele de ordin moral ale Coranului sau despre morala coranică, suntem obligați să facem multe excursuri și explicitări suplimentare, având în vedere faptul că teologia islamică ni se pare fragmentară în ceea ce privește acest capitol, precum și partea de teologie morală aplicată. Pentru cercetătorul occidental nemusulman, este destul de dificilă înțelegerea acestui mod de teologhisire sau de înțelegere asupra textului sacru. Dacă Biblia și Evanghelia, în mod special, se dezvoltă în tradiția Bisericii și dezvoltă prin ea însăși bazele unei noi culturi și civilizații morale, la ale cărei fundamente se face apel în mod constant de-a lungul istoriei ultimelor două milenii, în cazul Coranului, lucrurile stau exact invers. Din lucrările consultate, am putut înțelege faptul că textul coranic nu poate genera de la sine o nouă înțelegere asupra lumii, fiind un text hibrid și confuz care ar putea oferi argumentări diferite pentru aceeași situație morală. Mai mult, marile teme morale nu au fost generate din textul coranic deoarece acesta nu a avut o asemenea putere transformatoare, ci sistemul de argumentare al moralei coranice s-a construit retroactiv prin inserarea unor perspective coranice asupra marilor teme universale morale.

Această insuficiență a obligat ca legea morală islamică să se bazeze și pe alte texte surse paralele, care clarifică și întăresc mesajul coranic sau îl nuanțează din punctul de vedere al teologiei morale. Astfel, *Sunna* și *Hadith* reprezintă textele

fundamentale, alături de Coran, care alcătuiesc ceea ce putem numi generic „legea morală islamică”, adică *Sharia*²⁸⁸. Cu toate că teologii musulmani vorbesc despre Coran ca fiind unica și singura cale și carte care îi ghidează în viața morală, în realitate, ea este completată de textele amintite mai sus. Din punct de vedere al teologiei morale, însăși esența Coranului produce anumite dificultăți în a extrage, a asuma și a înțelege mesajul moral. Fiind o carte dictată de Dumnezeu într-o limbă cerească, în limba arabă, ce devine un reper al unității islamice, Coranul nu se mai poate propune omului într-o lucrare sinergică, de înțelegere și creștere spirituală pe calea virtuților, ci strict în una de ascultare și obediență totală. Caracterul criptic și deasupra înțelegerii umane nu poate produce o reverberație sau o emoție în sufletul uman și nu poate atrage după sine acțiunea morală a firii, ci numai acțiunea morală generată de urmarea poruncii.

Concetrându-ne asupra mesajului coranic, nu putem să nu afirmăm, totuși, faptul că acesta nu a adus odată cu el o nouă orientare religioasă și implicit morală în lumea arabă, iar apoi în restul spațiilor cucerite prin forța sabiei mai mult decât prin puterea cuvântului. Camuflând în sine, parțial, și moștenirea moralei deșertice arabe (onoarea, răzbunarea, curajul, loialitatea), Coranul prezintă o nouă perspectivă religioasă în creuzetul religios al Orientului Apropiat și Mijlociu, din secolul al VII-lea. Principiile care stau la baza moralei coranice sunt lipsite de o perspectivă originală sau înnoitoare. Parte dintre acestea sunt integrate în structura Coranului urmând a moștenirii iudaice și creștine, iar altele sunt culegeri neunitare și sporadice din sistemele religioase sau orientările religios-morale heterodoxe orientale.

²⁸⁸ Abbas AMANAT, Frank GRIFFEL (eds.), *Sharia. Islamic Law in the contemporary context*, Stanford University Press, 2007, p. 4-17.

Analizând perspectiva morală din paginile Coranului, observăm marea diferență de atitudine dintre surele din perioada mecană față de cele din perioada medineză, având în vedere situația reală și concretă în care era pus Mahomed și apelul pe care acesta îl face la „inspirația divină” pentru a legitima acțiunile sale personale sau ale comunității musulmane pe care o coordona. Astfel, surele mecene (610-622) invită mereu la pocăință, apoi la credință și la practicarea sinceră a cultului, la meditație și chiar la imitarea vieții exemplare a profeților lui Allah. Pe când surele medineze (622-632) prezintă, în linii mari, un ansamblu de dispoziții etice și juridice exacte în care se regăsea Mahomed aflat în orașul Yatrib (devenit apoi Medina), în calitate sa de mediator religios și lider politico-religios într-o campanie de plină expansiune sau, inițial, de cucerire „pașnică”²⁸⁹. O parte a versetelor pot fi asemănaute foarte ușor cu prescripțiile juridice și legalist-morale ale Deuteronomului (și ale altor cărți veterotestamentare), iar unele versete sunt asimilate mai degrabă stilurilor apocaliptice apocrife caracteristice perioadei.

Morala coranică nu poate răspunde ea însăși singură unor exigențe ale evaluării morale fără a aduce în context *Sharia* care deja definește clar o serie de principii de ordin moral și stabilește liniile exegezei coranice. Cu toate că cercetătorii europeni au căutat să identifice mesajul moral al Coranului cel puțin încă de la începutul secolului al XIX-lea (fără a avea în discuție disputele secolelor XIII-XIV), totuși, teologul musulman diminuează importanța acestui demers pentru înțelegerea totală a Coranului. „Morala coranică nu a făcut obiectul principal al studiului teologic nici din punct

²⁸⁹ Maurice BORRMANS, „Fondements de l'éthique dans l'Islam”, în Jean-Louis LEUBA (ed.), *Fondements de l'éthique chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 184-185.

de vedere teoretic nici din punct de vedere practic”²⁹⁰. Primul demers este al celebrului profesor musulman Muhommad Abdallah Draz care creează o „teorie morală care se degajă din Coran și care poate fi comparată cu alte teorii morale vechi sau noi”²⁹¹. Demersul este destul de pretențios prin faptul că extragerea mesajului moral coranic se face fără un fundament de natură pragmatică și este racordat doar la nivelul teoretic cerințelor și așteptărilor universului filosofic și etic al lumii occidentale.

Mai degabă ne-am putea apropia de înțelegerea istoricului egiptean Ahmad Amîn care spunea că „în Coran, în ceea ce privește viața morală, sunt două planuri: unul care constă în a învăța regulile decenței și ale bunelor maniere sociale, [...] și unul care îndeamnă la practicarea unor acțiuni morale mai înalte (care se apropie de creștinism s.n.), împliniți-vă promisiunile făcute, fiți drepiți cu cei buni și cu cei care vă resping, iertați atunci când aceasta se poate...”²⁹². În ultimii ani, morala coranică începe să fie tot mai des promovată ca o viziune universală și accesibilă omului din toate timpurile și din toate locurile. Într-un limbaj familiar omului european, preceptele moralei coranice sunt traduse în conceptele eticii europene și categorisite în structurile scolastice clasice: morala individuală, morala familială, morala socială, morala publică²⁹³.

În acestea, se insistă mult pe dimensiunea exterioară a moralei, care constă în împlinirea unor obligații de natură cultică sau de natură socială. „În ceea ce privește datoriile sale față de Dumnezeu, credinciosul trebuie să se supună

²⁹⁰ Muhammad Abdallah DRAZ, *La morale du Coran*, Paris, Editions Arrissala, 2002, p. 23.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 36.

²⁹² Ahmad AMÎN, *Fagr al-Islâm (L'aube de l'Islam)*, Le Caire, 1933, apud Maurice BORRMANS, „Fondements de l'éthique dans l'Islam”..., p. 185.

²⁹³ Muhammad Abdallah DRAZ, *La morale du Coran*..., p. 511, 527, 541, 565.

necon condiționat și să mediteze asupra cuvintelor și acțiunilor lui Allah, recunoscând binefacerile sale, să se supună lui, să nu deznădăjduiască de la mila sa, să împlinească făgăduințele făcute lui, să îl slăvească și cinstească. Practicarea cultului cotidian prevăzut, vizitarea sanctuarului său de la Mecca sunt de asemenea obligatorii”²⁹⁴. Morala coranică este împlinită prin aplicarea Shariei. Altfel, este cât se poate de confuză, paradoxală și incompletă. Am putea spune limpede faptul că morala coranică este „morala legii”²⁹⁵, iar atunci când spunem morala legii avem în vedere atitudinea credinciosului musulman față de legea islamică ce devine laitmotivul coranic pentru acțiunea morală. În plus, credinciosul musulman nu trebuie decât să fie supus și să urmeze exemplul profetului cu privire la înțelegerea morală a Coranului, acesta fiind cel ce oferă modelul moral (vezi *Coran* 33, 21).

1.3.3.2. Exegeza coranică și acțiunile morale

Având în vedere faptul că textul Coranului este insuficient în sine pentru a genera un set de adevărate prescripții de ordin moral care să fie în acord cu teologia islamică și cu spiritul islamului, s-au dezvoltat așa-numitele școli juridice islamice sau școli ale jurisprudenței musulmane care oferă principalele repere ale acțiunilor morale pentru întreaga lume musulmană. Ne vom referi doar generic la ele deoarece există diferențe destul de mari de abordare și înțelegere între orientarea sunnită și cea šiită cu privire la aceasta. În teologia sunnită, sunt recunoscute patru școli juridice: *malekită*, *hanefită*, *șafeită* și *hanibalită*, iar în teologia

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 618.

²⁹⁵ Maurice BORRMANS, „Morale musulmane, déontologie islamique, *Shari'a* en situations et «quand la nécessité fait loi»” [Morală musulmană, deontologie islamică, Sharia în situații și „când necesitatea devine lege”], în *Islamochristiana*, 39/2013, p. 129-142.

șiită, sunt recunoscute doar trei: *jafarită*, *ismaelită* și *zaydi-tă*²⁹⁶. Deși tipurile exegetice s-au dezvoltat diferit și când într-o interdependență, când pe căi separate, în funcție de contextul istoric și de alte prevederi.

Fenomenul interpretării și înțelegerii Cărții sfinte ca regulă de viață constă în înțelegerea sensului adevărat al scriiturii. „Modelul de înțelegere este determinat de modul de a fi al celui care înțelege; în mod reciproc, orice comportament interior al credinciosului derivă din modul său de înțelegere. Situația trăită este esențialmente o situație hermeneutică, adică situația în care se dezvăluie pentru credincios *sensul adevărat* care, în același timp, îi conferă și existența sa adevărată”²⁹⁷. Pentru descoperirea acestui sens al literei coranice și, în general, aplicat în toate demersurile exegetice legate de legea islamică, s-a dezvoltat și stabilit conceptul de *haqîqat*²⁹⁸. Multitudinea de tradiții diferite și destul de greu de expus într-o clasificare limpede ne face să înțelegem faptul că, referitor la hermeneutica Coranului, avem de a face cu un islam legalist și literalist (în cele mai multe cazuri) și cu un islam esoteric (acolo unde exegeza capătă alte dimensiuni ce pot fi asemănată într-un fel cu cele ale exegezei creștine).

„Cartea lui Dumnezeu cuprinde patru lucruri: expresia enunțată (*ibârat*); înțelesul aluziv (*ishârat*); sensurile

²⁹⁶ Paul BRUSANOWSKI, *Religie și stat în islam. De la teocrația medineză instituită de Muhammad la Frăția musulmană din perioada interbelică*, București, Editura Herald, 2009, p. 87.

²⁹⁷ Henry CORBIN, *Istoria filosofiei islamice. De la origini până la moartea lui Averroes (595-1198). De la moartea lui Averroes până în zilele noastre*, traducere din limba franceză de Marius I. Lazăr, București, Editura Herald, 2008, p. 13-14.

²⁹⁸ Acest termen desemnează sensul adevărat al revelațiilor divine, adică sensul care, fiindu-le adevărul, le este esența și, în consecință, le este sensul spiritual (vezi Henry CORBIN, *Istoria filosofiei islamice...*, p. 14 sqq).

oculte, referitoare la lumea suprasensibilă (*latî'if*); înaltele doctrine spirituale (*haqâ'iq*). Expresia literală este pentru credincioșii comuni (*awâmm*). Înțelesul aluziv vizează elita (*khawâss*). Semnificațiile oculte aparțin prietenilor lui Dumnezeu (*awliya*). Înaltele doctrine spirituale aparțin Profetilor (*anbiya*)”²⁹⁹.

Această formă de abordare hermeneutică produce modificări și alte înțelegeri asupra antropologiei, având în vedere ierarhizarea din punct de vedere spiritual și nu numai dintre oamenii musulmani. În acest fel, din punct de vedere moral, mesajul Coranului își pierde din pretenția universalității. Acțiunea morală nu se naște dintr-o reflecție asupra textului coranic ce reprezintă cuvântul lui Allah adresat fiecăruia în parte, ci este mai degrabă o formă care poate reprezenta o structură mantrică, pentru unii, sau o lege extrinsecă, pentru alții. Cea mai bine încheagată formă de exegeză coranică este cea sufită care operează cu semnificațiile literale și spirituale ale textului și oferă o altă dimensiune Coranului decât cea recitativă.

Lipsită de orice valoare morală este forma exegetică bazată pe simbolismul fonetic al Coranului. „Conform acestei științe, fiecare literă, adică fiecare sunet – scrierea arabă fiind fonetică – corespunde unei determinări a sunetului primordial și nediferențiat, care este substanța enunțării divine perpetue”³⁰⁰.

Din alt punct de vedere, hermeneutica Coranului este una eminamente închisă, la care credinciosul nu poate avea acces decât „în momente de inspirație divină, în funcție de care se determină, în succesiune ca și în simultaneitate, mani-

²⁹⁹ Henry CORBIN, *Istoria filosofiei islamice...*, p. 14.

³⁰⁰ Titus BURCKHARDT, *Doctrinile esoterice ale Islamului*, traducere din franceză de Teodoru Chiondea, București, Editura Herald, 2008, p. 60.

festărilor Spiritului universal”³⁰¹. Cel mai la îndemână mod de a se raporta asupra preceptelor morale ale Coranului îl constituie apelul la modelul profetului Mahomed, care este considerat cel care a primit revelația și sensul ei adevărat direct de la Allah. Despre modelul religios-moral al profetului vom trata în următorul capitol, însă, din punctul nostru de vedere, situația este cât se poate de delicată, referindu-ne la acțiunile morale ale acestuia. Dincolo de orice înțelegere a neinițiatului și de orice context socio-cultural al epocii, favorabil sau nu, moralitatea întemeietorului islamului ne pune semne de întrebare, mai ales în cazul în care morala coranică este direct dependentă de profilul său biografic și bibliografic (*hadith*).

CONCLUZII

În acest capitol am arătat câteva dintre trăsăturile specifice religiei creștine și religiei islamice, denumite în unele accepțiuni teologice „religii ale cărții”, și am subliniat importanța cărții sfinte ca sursă a reflecției și acțiunii morale, fundamentându-ne demersul pe conceptele de „morală biblică” și „morală coranică”, enunțate în titlul tezei. Capitolul a ținut mult seama de istoria genezei cărții Coran în contextul plurireligios oriental al secolului al VII-lea și a prezentat perspectiva hermeneutică cu accente morale a celor două cărți sfinte.

Prima parte a capitolului a argumentat din punct de vedere teologic legătura dintre religie și morală, precum și necesitatea categorică a afirmării moralei religioase. Prezentarea contextului istoric al genezei protoislamului ne-a des-

³⁰¹ Charles André GILIS, *Spiritul universal al Islamului sau despre doctrina coranică a științei sacre*, traducere din limba franceză de Teodoru Ghiondea, București, Editura Herald, 2014, p. 154-155.

chis înțelegerea asupra unuia dintre obiectivele lucrării, acela de a demonstra influența pe care a exercitat-o creștinismul asupra islamului și asupra lui Mahomed și, implicit, în acest fel, asupra conținutului textului coranic. Un aspect inedit al capitolului constă în prezentarea iudeo-nazareismului văzut ca un islam *avant-la-lettre*.

Prezentarea creștinismului și a mișcărilor iudeo-creștine din spațiul arab și-a propus să ofere o perspectivă istorică generală asupra modului în care chiar peninsula Arabiei era parțial încreștinată înainte de începutul misiunii lui Mahomed. Existau chiar cetăți importante care erau centre creștine și au fost identificate populații arabe care au primit credința creștină în urma propovăduirii Apostolilor. Acest univers creștin arab a dezvoltat o bibliografie biblico-teologică apocrifă și un cult liturgic specific care au constituit o bază terminologică pentru noua orientare religioasă a lui Mahomed. Astfel, la o analiză minuțioasă din punct de vedere etimologic, se poate observa influența pe care textele creștine au exercitat-o asupra unor termeni din Coran, datorită cărora au un substrat creștin.

Având în vedere structura limbajului biblic și capacitățile umanului în receptarea unui mesaj divin care, de cele mai multe ori, se prezintă în formă articulată scrisă și ținând seama de diferențele antropologice dintre teologia ortodoxă și cea islamică, am tratat câteva elemente de teologie a textului sacru, din perspectivă patristică. În acest sens, am arătat dimensiunea hristologică a Sfintei Scripturi și universalitatea Cuvântului lui Dumnezeu întrupat și am respins argumentat dogma musulmană cu privire la originea limbii, în general, și a limbii arabe, în mod special. Perspectivile diferite asupra limbajului uman conduc spre o divergență de ordin moral în ceea ce privește interacțiunea dintre oameni și acțiunea lor morală în baza poruncilor divine.

Ultima parte a capitolului a tratat pe larg conceptele de morală biblică și morală coranică. Înțelegând raportul dintre scriptură și morală atât în creștinism, cât și în islam, am recurs la prezentarea perspectivei hermenutice a textului din punct de vedere moral. Am constatat mari diferențe între cele două tradiții religioase în interacțiunea credinciosului cu textul revelat. Trăirea Bibliei în duhul Bisericii și posibilitățile de lectură cu accente morale se situează exact la polul opus față de ascultarea recitativă a Coranului și aplicarea normativă a Shariei. Am putea spune că Biblia deschide un dialog între om și Dumnezeu în vederea unor acțiuni morale sfînșitoare, pe când Coranul propune omului un set de norme juridice asupra cărora nu poate reflecta din punct de vedere moral, iar exercițiul hermeneutic nu este deschis decât interpretărilor Shariei.

II. „LOGOFANIA INAUGURALĂ” ȘI MODELUL RELIGIOS-MORAL AL „ÎNTEMEIETORULUI”

Pentru cercetarea noastră este foarte importantă abordarea relației dintre modul în care se petrece revelarea și scrierea textului sfânt și modelul sau portretul religios-moral al celui care devine martor, instrument sau garant al acestui proces. Logofania inaugurală³⁰² reprezintă momentul în care mesajul revelațional se articulează în limba scrisă. În ceea ce privește cele două religii pe care le avem în vedere, revelarea scripturii, și implicit a preceptelor morale, este legată de întemeietorul³⁰³ fiecărei religii în parte.

³⁰² *Logofania* reprezintă articularea verbală sau scrisă a Cuvântului lui Dumnezeu, la Logosului, în istorie, în general în marile cărți sacre ale lumii, în special în Biblie, prin revelarea Logosului divin. Sintagma „logofania inaugurală” încearcă să supună atenției contextul revelației divine și deschiderea unei noi perspective asupra omului și asupra lumii odată cu actul logofanic al cărui agent este un personaj special, un „întemeietor de religie”, printr-o lucrare sinergică, de cele mai multe ori.

³⁰³ Pentru cercetarea noastră, utilizăm termenul de „întemeietor”, referindu-ne la personajele istorice care au întemeiat noi religii sau mișcări religioase prin activitatea și propovăduirea lor. Cu toate că nu agreem deloc acest apelativ pe care, pe alocuri, suntem constrânși să îl aplicăm și în cazul creștinismului, deși din punctul nostru de vedere, Iisus Hristos nu poate fi considerat un simplu întemeietor de religie, ci, mai mult față de toate celelalte religii, El este Dumnezeu-Om al istoriei lumii, persoana a doua a Sfintei Treimi, întrupată în istorie pentru salvarea omenirii. Considerăm că noile atitudini panreligioase contemporane încearcă să relativizeze persoana divină a Mântuitorului, așezând-o în pleiada marilor inițiați ai istoriei, care au produs noi perspective culturale și atitudini morale în societatea acelor vremuri.

Această abordare comparativă dintre creștinism și islam, în ceea ce privește modelul religios-moral al „întemeietorului”, comportă diferențe mari și esențiale. Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și Om adevărat Care aduce odată cu întruparea Sa în lume și în istorie un nou mesaj moral. Rolul pe care Hristos Îl are în logofania creștină nu este acela al mesagerului divinității apofatice. Mântuitorul, prin actele Sale și prin cuvintele Sale, reprezintă în sine Evanghelia mântuirii adusă umanității. Viața Sa pământească și istoria Bisericii primare, în toate dimensiunile ei, reprezintă, în linii mari, conținutul Noului Testament. Lucrarea Bisericii primare prin Sfinții Apostoli și prin toți ucenicii Domnului stă sub semnul și inspirația dumnezeiască a Duhului Sfânt. Pentru aceasta, adevărata înțelegere a Scripturii este în Biserică, prin trăirea asumată în acest Trup tainic al lui Hristos.

În cazul islamului, Mahomed are strict rolul de mesager al revelației care a fost cuprinsă în paginile Coranului. Viața Profetului nu reprezintă un punct de reper pentru identitatea textului coranic. Cu toate că alte texte secundare ca importanță au în vedere și rolul determinat al lui Mahomed, textul Coranului exclude orice implicare de ordin doctrinar sau moral din viața acestuia în actul logofaniei. Profetul este văzut ca un simplu instrument prin care se articulează mesajul divin către cei credincioși. Consemnarea și fidelitatea actului de logofanie reprezintă altă discuție sensibilă care este tratată în altă parte a lucrării. Dacă Iisus a adus odată cu mesajul Său o revoluție morală în lume, din punctul nostru de vedere, Mahomed a reușit doar să compileze parte din acest mesaj pe care l-a transmis poporului arab care, în timp, l-a integrat propriilor nevoi spirituale și tradițiilor autohtone.

2.1. IISUS HRISTOS – EVANGHELIA ÎNTRUPATĂ ȘI MODELUL DESĂVÂRȘIRII MORALE

Mântuitorul Iisus Hristos reprezintă „piatra cea din capul unghiului” pe care se sprijină întreaga teologie creștină și pe care stă așezată Biserica Ortodoxă. Dimensiunea hristologică a teologiei este fundamentală în Ortodoxie, fiind plinirea tuturor profețiilor de dinaintea actului întrupării și punctul de cotitură al reconfigurării lumii³⁰⁴. Fără credința în Iisus Hristos, nu este posibilă mântuirea și desăvârșirea omului. Toate actele cultului liturgic, întreaga Sfântă Scriptură și Tradiție a Bisericii se concentrează în Hristos Care oferă sensul și adevărata cunoaștere asupra existenței. Omul și Dumnezeu Iisus Hristos oferă creștinilor calea spre aflarea sfințeniei, „aceasta fiind adevărul evanghelic pe care l-a descoperit Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos și pe care l-a păstrat Ortodoxia”³⁰⁵.

Cartea de căpătâi a creștinului, Biblia sau Sfânta Scriptură, este însuși Cuvântul lui Dumnezeu către lume, articulat prin gura profeților, dar împlinit pe deplin prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, la plinirea vremii. Din acest motiv, Hristos este Logosul divin, rațiunea creației și a tuturor lucrurilor, forma concretă prin care teologia se traduce lumii cu scopul de a o metamorfoza, de a o îndumnezei. Prin natura sa, omul are această nevoie de cuvântul sfințitor care îl hrănește și îl întărește: „Scriș este că nu numai cu pâine va trăi

³⁰⁴ ION BRIA, „Spre plinirea Evangheliei”. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2002, p. 37.

³⁰⁵ SFÂNTUL IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, studiu introductiv și traducere de pr. prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr., București, Editura Sophia, 2010, p. 103.

omul, ci cu orice cuvânt al lui Dumnezeu" (*Luca 4, 4*). De asemenea, cuvântul biblic îl călăuzește pe om spre desăvârșirea morală prin sinergia dintre capacitatea sa de înțelegere și lucrarea Duhului Sfânt.

În societatea contemporană, este nevoie de o accentuare a înțelegerii tainei întrupării Fiului lui Dumnezeu în istorie și în cuvântul scris, așa cum spunea Sfântul Atanasie cel Mare, având în vedere relativismul dogmatic și moral care bântuie în comunitățile de credință. Este esențială înțelegerea rolului Mântuitorului Hristos pentru mântuirea noastră și pentru accesul către calea mântuirii.

„Dacă în toate religiile omenirii, Dumnezeu domnește peste lume, duhul domnește peste fire, iar cerul domnește peste pământ, creștinismul mărturisește cu putere că Dumnezeu Însuși este Acela Care a intrat în realitatea lumii create. Iisus Hristos este descoperirea lumii divine, introdusă în istorie și în viață. Locul Mântuitorului Hristos este în centrul istoriei. Pe El se fundamentează istoria, lumea și viața. Căci în El, ca Logos venit de la Tatăl, se află originea tuturor, sensul și țința tuturor”³⁰⁶.

2.1.1. Iisus Hristos – Cuvântul Cel din veci al Tatălui

În tradiția patristică, există o strânsă legătură între Cuvântul (Verbul) divin și cuvintele cuprinse în Sfânta Scriptură. Sfinții Părinți au abordat deseori tema legată de importanța Logosului pentru teologia creștină. Astfel, Scriptura este spațiul unde se manifestă Logosul, adică o *logotopie*

³⁰⁶ + IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Cu Hristos pe calea vieții*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2011, p. 25.

sau un tărâm al Logosului. Teologia Logosului se naște tocmai din Scriptură și se cultivă, din punct de vedere ortodox, în lumina Scripturii. Logosul, în esența Sa veșnică, adică aceea de ipostas trinitar divin, Își are existența Sa aseică, chiar fără scripturile care vorbesc despre El.

2.1.1.1. Logosul și creația

Logosul, ca sens și ordine în creație și a creației, se conceptualizează și se împărtășește oamenilor prin cuvânt articulat, ceea ce îi aduce caracteristica generală, iar mai apoi se întrupează în Însăși Persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Identificarea Persoanei Fiului lui Dumnezeu cu cuvintele Scripturii (într-un evident simbolism), care devin vii în inimile celor ce se împărtășesc de ele, a facilitat mult afirmarea, la nivel de discurs, a conceptului de *logos* (λόγος).

Logosul în Biblie cunoaște mai multe sensuri. În primul rând, vorbim despre persoana a doua a Sfintei Treimi, Dumnezeu-Fiul, Logosul Divin. În acest caz, termenul de *logos* este articulat. În al doilea rând, *logosul* poate fi înțeles ca „expresie rostită a gândului, comunicarea lui”³⁰⁷. *Logosul* sau Cuvântul Domnului este, de asemenea, și cuvântul mântuirii (*Fapte* 13, 26), Evanghelia sau Vestea cea bună rostită de Mântuitorul și care aduce mântuirea³⁰⁸. Acest cuvânt

³⁰⁷ Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament. A-Z*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 116; „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (*Ioan* 1, 1).

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 116; „Bărbați frați, fii din neamul lui Avraam și cei dintre voi temători de Dumnezeu, vouă vi s-a trimis cuvântul acestei mântuiri” (*Fapte* 13, 26); „Deci le-a zis Iisus: «Când veți înălța pe Fiul Omului, atunci veți cunoaște că Eu sunt și că de la Mine însumi nu fac nimic, ci precum M-a învățat Tatăl, așa vorbesc»” (*Ioan* 8, 28); „Eu însă vă spun vouă: «Că oricine se mânie pe fratele său vrednic va fi de osândă; și cine va zice fratelui său: netrebnice, vrednic va fi de judecata sinedriului; iar cine va zice: nebunule, vrednic va fi

este continuat de către Sfinții Apostoli și se transmite până astăzi prin glasul Bisericii. Se mai poate vorbi și despre cuvântul prorocesc, graiul prin care prorocii comunică Voia Domnului³⁰⁹.

În *Cuvânt lămuritor asupra Sfintei Scripturi*, la ediția jubiliară a Sfântului Sinod, Mitropolitul Bartolomeu Anania spune că pot exista în lume foarte multe „cuvinte despre Dumnezeu”, însă „Biblia e însăși rostirea lui Dumnezeu, anume pentru oameni și prin oameni”³¹⁰.

„Cu omul adamic Creatorul vorbea într-un singur limbaj; omul căzut n-a mai înțeles graiul îngerilor, și-ntru târziu s-a pomenit Moise că tocmai pe el, bălbăitul, îl trimite Dumnezeu să le grăiască oamenilor cuvintele Sale.

Cum o voi face, Doamne, de vreme ce sunt gângav?

Tu, într-adevăr, ești, dar Aaron, fratele tău, nu e. Eu îți voi spune ție, tu îi vei spune lui, el le va spune oamenilor, și astfel tu vei fi pentru el ceea ce sunt Eu pentru tine (*Ieșirea* 4, 10-16).

Cuvântul devenise cuvinte. Teologia se făcuse filologie”³¹¹.

de gheena focului” (*Matei* 5, 22); „Simon Petru I-a răspuns: «Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice»” (*Ioan* 6, 68); „Duhul este cel ce dă viață; trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și sunt viață” (*Ioan* 6, 63).

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 116; „Precum este scris în cartea cuvintelor lui Isaia proorocul: «Este glasul celui ce strigă în pustie: Gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui»” (*Luca* 3, 4); „Ca să se împlinească cuvântul proorocului Isaia, pe care l-a zis: «Doamne, cine a crezut în ceea ce a auzit de la noi? Și brațul Domnului cui s-a descoperit?»” (*Ioan* 12, 38).

³¹⁰ Bartolomeu Valeriu ANANIA, „Cuvânt lămuritor asupra Sfintei Scripturi”, în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001, p. 7.

³¹¹ *Ibidem*, p. 7.

Mitropolitul de vrednică pomenire a surprins foarte bine sublimul întrupării livrești sau „scripturești” a Logosului. Teologia – duh și viață –, trăire spre cunoașterea lui Dumnezeu (cf. *Ioan* 17, 3) și spre comunicarea înspre comuniunea cu El, se conceptualizează după capacitățile structurii umane de a rămâne în legătura spiritului, și nu numai, cu Creatorul Suprem, după al cărui chip omul este creat, tinzând spre asemănarea cu El (cf. *Facerea* 1, 26-27). Nu după mult timp de la primirea conținutului logic de la Dumnezeu de către Moise, acesta a primit poruncă divină să scrie toate acestea într-o carte: „Atunci a zis Domnul către Moise: «Scrie acestea în carte spre pomenire și spune lui Iosua că voi șterge cu totul pomenirea lui Amalec de sub cer!»” (*Ieșirea* 17, 14).

În acest sens, filologia a primit un aspect mai puțin cunoscut și surprins astăzi, acela al filologiei teologice, care are permanenta grijă de a descoperi teologia prin structura conceptelor sale: „...totul, în ultimă instanță, merit să-i redea filologiei transparența teologică prin care cuvintele redevin Cuvânt”³¹².

De bună seamă că este necesar să se facă o deosebire limpede între cele două întrupări ale Logosului, întruparea Cuvântului în cuvinte și întruparea Logosului în persoana lui Iisus Hristos, Mântuitorul nostru. Starea ontologică a Logosului înainte de întrupare sau, mai bine spus, starea Logosului divin hristic nu poate fi identică în ființă cu logosul biblic. În acest sens Sfântul Grigorie de Nyssa spune: „Nu se poate cuprinde [...] firea cea fără hotar, ci orice putere a gândurilor și orice înțeles al cuvintelor, chiar dacă ar părea că cuprinde ceva mare și dumnezeiesc, nu e în stare să atingă Însuși Cuvântul, ci, ca din niște urme și rămășițe, cuvântul

³¹² *Ibidem*, p. 7.

nostru își dă cu socoteala despre Cuvântul, din cele înțelese bănuind prin asemănare pe Cel necuprins”³¹³.

Astfel, Sfântul Grigorie arată raportul dintre cuvintele omenești ale Scripturii și Logosul dumnezeiesc. Aceste cuvinte nu pot să cuprindă firea dumnezeiască, dar prin faptul că sunt improprietate prin har de către Logosul divin, ele dau Acestuia o anumită cunoaștere³¹⁴. Legătura Scripturii este organică cu Dumnezeu Logosul, deoarece El este Cel Care a dat viața prin logosul Său. Cuvintele Sale sunt duh și viață și El are cuvintele vieții.

„Scriptura este cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu, fără a fi totuși identică, după natură, cu Cuvântul și Fiul cel veșnic al lui Dumnezeu. Ea este asumată prin har de acest Fiul și Cuvânt tocmai pentru că Lui îi este cea mai potrivită această lucrare. Tot prin acest har, tot cel ce o citește poate să ajungă la o anumită formă de cunoaștere a lui Dumnezeu [...] Făcând parte din planuri ontologic diferite, Cuvântul dumnezeiesc și cuvintele din Scriptură nu se confundă în sens panteist și monofizit, dar nici nu se separă în sens nestorian...”³¹⁵.

Această distincție pe care o face Sfântul Grigorie de Nyssa se apropie foarte mult de concepția despre prezența lui Dumnezeu în toate, prezență simultană cu transcendența Sa absolută. Simultaneitatea transcendenței și a imanenței

³¹³ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, „Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, traducere de preot prof. Dumitru Stăniloae și preot Ioan Buga, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 129.

³¹⁴ Agapie CORBU, *Sfântul Grigorie de Nyssa tâlcuitor al Scripturii. O introducere în exegeza biblică patristică*, ediția a doua, Arad, Editura Sfântul Nectarie, 2011, p. 46.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 47.

lui Dumnezeu sunt afirmate de către acest mare sfânt în mai multe locuri din scrierile sale:

„Dumnezeu este în univers, îmbrăcându-l și cuprinzându-l și locuind în el. Căci de Cel Ce este depind toate și nu este cu puțință să existe ceva care să nu-și aibă existența în Cel Ce este. Deci, dacă toate sunt în El și El este în toate [...] doctrina creștină învață că Dumnezeu a fost printre oameni și că nici acum nu este în afară de oameni. Într-adevăr, Dumnezeu este amestecat acum în noi. Cel Care ține firea noastră în ființă..., pentru ca prin amestecul cu Dumnezeirea, firea omenească să se facă dumnezeiască”³¹⁶.

Chiar dacă Logosul este cristalizarea deplină a cunoașterii Divinității, totuși trebuie să ținem seama de măreția și profunzimea *ousiei* divine, care nu poate fi cunoscută deplin de mintea omenească în concepte umane. Dumnezeiescul este întotdeauna necreat și nematerial, iar orice manifestare sau orice îmbrăcare în materie sau în cuvintele articulate nu poate fi tot ceea ce înseamnă Dumnezeu. Sfântul Grigorie compară cuvintele Sfintei Scripturi cu Fiul lui Dumnezeu întrupat, Care stă „ascuns ca într-o umbră în firea materială a trupului omenesc”³¹⁷. În acest fel, teologia ousiacă nu poate fi exprimată umanității altcumva decât prin conceptualizarea convențională filologică, după care nu urmează decât descoperirea adevăratei teologii,

³¹⁶ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, „Marele cuvânt catehetic”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, traducere în românește de pr. prof. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 321-322.

³¹⁷ IDEM, „Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, traducere de preot prof. Dumitru Stăniloae și preot Ioan Buga, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 193, *apud* Agapie CORBU, *op. cit.*, p. 48.

pornind de la conținuturile și structurile umanității spre asemănarea Chipului divin.

Cu aceleași gânduri, în care logosul nu poate fi exprimat și experiat întru totul, iar pe lângă toate acestea rămâne ceva care intră în sfera unei tăceri mistice; scrie și părintele profesor George Remete lăudabila lucrare *Cunoașterea prin tăcere*. Prin aceasta nu se neagă *loghia*, ci doar se subliniază faptul că aceasta se naște din meditația pre-logotică, care este tăcerea, iar uneori structurile logotice, ale limbajului, rămân deficitare în a exprima adevăruri și lucruri mai presus de experiența umană. „Acolo unde cuvântul nu mai are acces, pătrunde tăcerea. Realitățile lumii și ale cunoașterii sunt inefabile, pentru că «nu avem cuvinte pentru a exprima sau defini un mister atât de bogat, deoarece despre el ar fi infinit de multe lucruri de spus, imens de multe de sugerat, interminabil de multe de povestit»³¹⁸. Plenitudinea existenței și cunoașterea totală depășesc puterea și funcția cuvântului, astfel că «inefabilitatea și indicibilitatea se înfășoară una pe cealaltă cu tăcere»”³¹⁹.

Atât în concepția filosofilor seculari, în special cei greci, dar și în concepția Părinților bisericești, Logosul are un caracter universal; el este o lege care impregnează, fără dar și poate, întreg cosmosul și pătrunde în toate nivelurile cunoașterii umane. Revendicarea absolută a Logosului de către teologia creștină poate crea divergențe în spațiul întâlnirii dintre religii. Se naște întrebarea dacă Logosul se manifestă filologic și în alte scrieri sacre sau doar exclusiv în Sfânta Scriptură?

Această întrebare a mai avut ocazia să fie lansată și debătută de către specialiști, ea constituind chiar un studiu im-

³¹⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *La mort*, premiere partie, I, 5, Paris, Editions Flammarion, 1977, trad. rom. *Tratat despre moarte*, Timișoara, Editura Amacord, 2000, p. 80.

³¹⁹ George REMETE, *Cunoașterea prin tăcere...*, p. 10.

portant care răspunde pertinent acestei provocări. Profesorul Jan Van Der Veken, de la Universitatea belgiană Leuven, încearcă în *Can the true God be the God of one book? The particularity of religion and the universality of reason* (Poate adevăratul Dumnezeu să fie Dumnezeul unei singure cărți? Particularitatea religiei și universalitatea rațiunii)³²⁰ să răspundă afirmativ provocării pe care o lansează. Răspunsul oferit de autor constă în faptul că este legat de natura revelatorie supranaturală a Scripturii. Textul Scripturii nu poate sta doar în diversitatea sa artistică și pluristilistică, ci, mai mult decât atât, Cuvântul scripturistic transcende epicitatea discursului, devenind hristocentric, eclesiocentric, interpretat în Duhul Tradiției și al Bisericii, fiind un izvor veșnic de duh și de viață.

Cartea Genezei, cea cu care debutează Sfânta Scriptură, în primele capitole ne prezintă crearea lumii și zilele creației: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul. Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor. Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!». Și a fost lumină” (*Geneza* 1, 1-3). Logosul se manifestă în lume de la începutul ei prin rațiunile lucrurilor care sunt chipuri create și sunt susținute de rațiunile logotice eterne și, de asemenea, Logosul există în lume prin persoanele umane „care în raționalitatea lor vie sunt chipurile ipostasului Lui Însuși, create cu scopul ca să gândească rațiunile lucrurilor împreună cu Rațiunea divină personală într-un dialog cu ea”³²¹.

³²⁰ Jan VAN DER VEKEN, „Can the true God be the God of one book? The particularity of religion and the universality of reason”, în J. COPPENS (coord.), *La Notion Biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Leuven, Editions J. Duculot S.A., Gembloux (Belgique) – Leuven University Press, 1975, p. 431-444.

³²¹ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (II)*, ediția a III-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 7.

Spre deosebire de perspectiva biblică și de viziunea Sfinților Părinți cu privire la actul creației, teologia islamică a creat un oarecare sistem teologic cosmogonic și antropogonic eterogen, cu multe influențe de tip gnostic, însă nu prezintă în mod concret o imagine clară a mesajului coranic care de cele mai multe ori este cât se poate de confuz, fiind alcătuit din texte fragmentare preluate din diferite scrieri apocrife de inspirație iudeo-creștină³²².

Sensurile divine care iradiază din Logos (ca și din Tatăl și din Duhul Sfânt) și se impregnează în creație sunt și raze de viață. Astfel lucrurile create devin „unități de putere și de viață”, fiind „chipuri create ale rațiunilor divine plasticizate, chipuri pline de putere și purtate de tendința unor nenumărate referiri între ele”³²³. În ceea ce privește raportul Logos – persoană umană, părintele Dumitru Stăniloae ne arată că persoana umană, implicând în ea toate persoanele umane, e chemată la existență ca un partener creat al Cuvântului lui Dumnezeu Cel personal, ca un chip al Lui Însuși, pentru a gândi și ea, în calitate de subiect, rațiunile obiective ale lucrurilor alături de Cuvântul dumnezeiesc, subiectul gânditor originar al lor³²⁴.

Legătura omului cu creația și raționalitatea creației experimentată de om³²⁵ sunt puse tot sub semnul Logosului Care a creat totul pentru a stabili un dialog cu umanitatea, creând pe de o parte obiecte gândite, dar pe de altă parte și subiecte care să gândească într-un dialog cu El. Capacitatea comuni-

³²² Vezi Adnan AL-ŞARIF, *Miracolul Coranului în geologie*, București, Editura Islamul Azi, 2008, p. 17-24.

³²³ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (II)*..., p. 7.

³²⁴ *Ibidem*, p. 8.

³²⁵ Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, studiu introductiv și traducere de pr. prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr., prefață de prof. Ioannis N. Karmiris, postfață de Panayotis Nellas, București, Editura Sophia – Cartea Ortodoxă, 2010, p. 53-54.

cării umane stă în datul creației și impregnarea sensurilor Logosului în ființa umană³²⁶. Între referatul biblic al începutului creației și începutul Evangheliei ioaneice există o similitudine vădită. În ambele cazuri, se vorbește despre o manifestare exprimată a Logosului. La începutul creației la care Logosul participă ca și persoană a doua a Sfintei Treimi și ca putere a Tatălui, termenul ebraic *Elohim* sugerează tocmai forma de plural, Treimea/Trinitatea, care acționează în actul creației. În formula „A zis Dumnezeu”, se poate vorbi despre prima arătare a „feței hristice” sau, în altă ordine de idei, se poate vorbi despre prima profecie mesianică văzută doar în lumina Noului Testament³²⁷.

În a doua omilie la *Facerea*, Sfântul Vasile cel Mare explică aceste cuvinte ca fiind impregnate de un sens care dă viață prin voința lui Dumnezeu: „Când spunem glas, cuvânt sau poruncă a lui Dumnezeu, nu înțelegem prin cuvântul dumnezeiesc sunetul scos de organele vocale, nici aerul lovit de limbă, ci socotim că ia formă de poruncă sensul dat de voința lui Dumnezeu, pentru a fi înțeles ușor de cei cărora se adresează”³²⁸. Există o rațiune divină în virtutea căreia Dumnezeu Cuvântul este Cel Care Își pune pecetea asupra creației. „Toată creația a luat ființă prin Cuvânt și pentru Cuvânt, ca pregătire a Întrupării, ca și cum destinul creației și scopul ei este să se întrupeze în ea Dumnezeu [...] Cuvântul negrăit pregătește revelarea Cuvântului arătat”³²⁹.

³²⁶ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (II)*..., p. 9-11.

³²⁷ Georges A. BARROIS, *The face of Christ in the Old Testament*, s.n., St. Vladimir's Seminary Press, 1974, p. 13-15.

³²⁸ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, traducere și note de pr. Dumitru Fecioru, București, Editura Sophia – Biserica Ortodoxă, p. 53.

³²⁹ André SCRIMA, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, traducere din arabă de Monica Broșteanu, traducere din franceză de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 2008, p. 21-22.

În referatul biblic din cartea *Facerea* nu putem vorbi în termeni clasici și evidenți despre o cosmogonie care este realizată de către Logos. Însă, aceasta devine cât se poate de evidentă, deductibilă și posibilă în virtutea exprimării realizării actelor creatoare prin cuvânt: „A zis Dumnezeu: să fie”. Prin aceasta, creația devine, așadar, efectul unei rostiri. Combinarea acestei premise cu cea din Evanghelia după Ioan: „Toate prin El s-au făcut” (*Ioan* 1, 3) ne acreditează dezvoltarea unui sistem cosmogonic, în care creația să fie văzută ca operă a Tatălui, săvârșită prin Logos.

Teoria creației prin Logos este întâlnită la mai mulți Părinți ai Bisericii, care s-au aplecat asupra acestei realități teologice. Sfântul Grigorie de Nyssa exprima aceasta prin cuvintele: „Cuvântul se îngroașă” Teofil al Antiohiei dezvoltă teza Logosului *endiathetos*, care în creație devine Logos *prophorikos*. Această exteriorizare a Logosului nu aduce vreo diminuare sau transformare persoanei Sale. „Căci Cuvântul lui Dumnezeu, după cum spune Filaret al Moscovei, nu este asemenea cuvintelor omenești care odată ce ies de pe buze, se sfârșesc și se risipesc în aer”³³⁰, vorbim astfel de o plasticizare a exteriorizării Logosului, efectul neepuizând cauza, Logosul rămânând persoană divină deplină.

Această neepuizare a Logosului în creație și rămânere a Sa în persoana Sfintei Treimi este explicată de către Sfinții Părinți prin avansarea conceptului de *logoi* seminali sau paradigme divine. Logosul ca persoană reprezintă caracteristica „ființei pentru altul” a divinității, deci este „chipul sau modul de exprimare în exterior a Persoanei Tatălui”³³¹. Prin urmare, Logosul exprimă rațiunea de a fi a Tatălui și mani-

³³⁰ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba franceză de pr. Vasile Răducă, s.n., Editura Bonifaciu, 1998, p. 94.

³³¹ Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2004, p. 7.

festă în exterior modul de a fi al divinității, de aceea, dacă se vorbește despre un plan paradigmatic în Dumnezeu de crea-re a lumii, trebuie să înțelegem că acest plan este exteriorizat prin Logos. „Deoarece nimic nu se poate crea în Dumnezeu, gândurile sau ideile despre lume sunt expresii necreate ale vieții dumnezeiești care reprezintă potențialitatea nelimitată a libertății dumnezeiești”³³².

2.1.1.2. Logosul ioaneic

Prologul *Sfintei Evanghelii după Ioan* este, din punct de vedere teologic, unul dintre cele mai frumoase și mai dense pasaje ale Sfintei Scripturi. Una dintre temele fundamentale ale prologului se referă la opera Cuvântului în actul creației, arătând faptul că „toate prin El s-au făcut”. Dacă la două dintre cele trei evanghelii sinoptice funcția prologului era aceea de a reda neamul lui Iisus Hristos, de a prezenta genealogia Sa omenească, fie pe linie maternă, fie pe linie paternă, și de a face o incursiune în istoria poporului evreu, prologul ioaneic este mult mai sublim și profund, însiropat de conținut teologic dogmatic. Despre originea prologului, cercetătorii au emis mai multe ipoteze asupra cărora nu ne vom opri, nici nu vom aminti tezele susținute, deoarece au fost demontate în repetate rânduri chiar și în literatura română de specialitate³³³.

Înainte de a purcede la o scurtă exegeză biblică revelatoare pentru interesul nostru, vom reda primele versete ale prologului în limba greacă, menționând că ne vom folosi de traducerea românească a Bibliei diortosită de către mitropo-

³³² JOHN MEYENDORFF, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere din limba engleză de preot conf. dr. Alexandru I. Stan, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 176.

³³³ Gheorghe BĂLANA, „«Cuvântul vieții» după întâia Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Ioan”, în *Mitropolia Olteniei*, 5-6/1974, p. 421-427.

litul Bartolomeu Anania³³⁴ și de traducerea domnului Cristian Bădiliță³³⁵.

„Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. ²οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. ³πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν ⁴ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων: ⁵καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν”³³⁶.

Particula „Ἐν ἀρχῇ” este tradusă în varianta bartolomeu-ananiană prin prepoziția „întru”, deoarece aceasta redă o dimensiune spațial metafizică, pe când prepoziția „la” redă doar o dimensiune temporală destul de vagă. Pe aceeași linie de traducere se află și părintele Dumitru Stăniloae care, într-o notă explicativă, enunță: „Textul românesc al Bibliei are expresia «la început», nu «întru început». Prin aceasta, Cuvântul este văzut mai mult în relație cu lumea creată. El era la începutul ei, adică înainte de ea și, ca atare, cel care face posibil ca ea să înceapă. Dar Sfântul Chiril, luând expresia greacă în sens literal, insistă asupra faptului că Logosul, Cuvântul era din veci în Tatăl, Care este începutul fără de început al Fiului”³³⁷.

Tema Logosului ridică o problemă teologică, și anume dacă Logosul a devenit Iisus Hristos sau Iisus Hristos este

³³⁴ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

³³⁵ *Noul Testament. Evanghelia după Ioan*, ediție bilingvă, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, București, Editura Curtea Veche, 2010.

³³⁶ *** *The Greek New Testament*, Fourth Revised Edition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies, 1993.

³³⁷ Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 41, traducere, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000, p. 22.

Logosul? Cu alte cuvinte, Logosul purcede persoana lui Iisus Hristos sau invers? O lectură speculativă ajunge să vadă în prolog o „evoluție” de la Logos spre Persoana istorică a lui Hristos, vorbindu-se în primele versete despre Logosul de la creație, Logosul preexistent, îndreptându-ne apoi spre simbolul luminii, iar mai apoi despre încarnarea Logosului în persoana lui Hristos. O prezentare amplă a evoluției conceptului de logos și a aspectelor sale filosofice și mai ales teologice este realizată de părintele George Remete, care-l definește ca fiind „rațiunea și sensul lumii”, „lumină a sensului și a vieții”³³⁸.

Logosul, odată cu creația intră în revelația treptată care se termină odată cu persoana lui Hristos³³⁹, iar preexistența Logosului creator înseamnă și preexistența latentă a lui Hristos și existența istorică a lui Hristos include și dimensiunea sa veșnică. Între „istoricitatea lui Hristos și caracterul Său supranatural există simultaneitate”³⁴⁰, cea dintâi fiind „ținta sau capătul final al tuturor drumurilor lui Dumnezeu către lume”³⁴¹. În continuarea exegezei vom stărui asupra celor două structuri lexicale, una verbală, iar alta prepozițională; ἦν și πρὸς. În cazul celei dintâi vom sublinia că acest verb este conjugat la imperfect, ceea ce denotă un aspect durativ al stării. „Logosul nu a fost (perfect compus) la un moment dat, ci era dintotdeauna”³⁴². Această formă de imperfect ne invită la înțelegerea ființării Logosului la / *pros* Tatăl din veșnicie.

Pentru o bună înțelegere a relației Logos - Dumnezeu Tatăl, se impune explicarea mai amănunțită a particulei πρὸς (pros), care nu înseamnă nici „lângă”, nici „în” sau „întru”,

³³⁸ George REMETE, *Ființa și credința. Vol. II: Persoana...*, p. 305-306.

³³⁹ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (II)*..., p. 17.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 25.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 27.

³⁴² Cristian BĂDILĂ, „Comentariu”, în *Noul Testament. Evanghelia după Ioan...*, p. 135.

așa cum unele traduceri încearcă să impună. Logosul aparține lui Dumnezeu Tatăl, dar nici nu se confundă cu Acesta, nici nu este total autonom. *Pros* desemnează o relație de interdependență continuă între cele două entități care, deși aparțin aceleiași entități, sunt autonome, ea (prepoziția) sugerând nu numai imediata vecinătate, ci și mișcarea perpetuă, comuniantă, a Fiului cu Tatăl³⁴³. După regulile gramaticale ale limbii grecești, *pros*, urmând un verb de stare, așa cum este cel în cazul de față, *a fi*, este urmat de obicei de un dativ, nu de un acuzativ³⁴⁴, cum este în cazul de față. Prin urmare, Logosul trebuie văzut în mișcare, nicidecum în formă statică, spre Tatăl sau către Tatăl³⁴⁵.

Prologul ne subliniază faptul că acest Logos *era Dumnezeu* și că era *întru început la Dumnezeu*. Revenind la particula *arche*, despre care am vorbit și în subcapitolul precedent, insistăm asupra faptului că aici este vorba despre o atemporalitate, despre veșnicia în care Fiul e născut din Tatăl. Logosul nu era separat de Tatăl, sunt ipostasurile aceleiași *ousii*, care acționează concomitent de la începuturile lumii, adică a creației, și nicidecum odată cu nașterea Fiului, care nu este în timp. Dar acest Logos este Cel *prin Care toate s-au făcut*, El fiind Cel Care dă viață. Pentru a înțelege mai bine acest lucru, vom ilustra printr-un alt citat biblic acest raport treimic: „Totuși pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate și întru Care suntem noi, și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate și prin Care suntem noi” (I Corinteni 8, 6).

Observăm în cele de mai sus minimala diferență între *din / ex* și *prin / dia*. Toate s-au făcut din Tatăl și toate s-au făcut prin Fiul (Logosul). Tatăl este văzut ca principiu originar,

³⁴³ Biblia sau Sfânta Scriptură, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, p. 1356 (nota c).

³⁴⁴ Anatole BAILLY, *op. cit.*, p. 1653.

³⁴⁵ Cristian BĂDILĂ, *op. cit.*, p. 136.

iar Fiul, Iisus Hristos, ca principiu eficient. Sfârșitul versetului trei și începutul celui de-al patrulea al prologului au creat divergențe și opțiuni diferite în traducere. Divergența constă în plasarea sintagmei verbale *ὁ γεγονεν* (ho gegonen), fie la sfârșitul versetului trei, fie la începutul celui de-al patrulea. De cele mai multe ori, această sintagmă este plasată la sfârșitul versetului trei: „Și fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut” (BVA). Plasarea sintagmei *ho gegonen* la începutul următorului verset generează traducerea: „Ceea ce s-a făcut în El era viață...” (traducerea lui Cristian Bădiliță). Pentru prima variantă de traducere, se aduce o obiecție foarte pertinentă prin faptul că nu există nicio bază textuală pentru elementul *din*, nici măcar un semn diacritic care să fie relevant în favoarea acestei traduceri, iar atunci acest element este tradus doar printr-o bază literară și de stil.

Opțiunea pentru a doua traducere, inițiată în limba română de către Cristian Bădiliță, după ce problema este speculată deseori în literatura de specialitate a Apusului, are puternice temeiuri dogmatice. Logosul este izvorul vieții și rezervorul vitalității din care, prin creație, s-au împărtășit toate făpturile. Vitalitatea și impregnarea sensului haric în creația adusă la existență prin cuvânt este explicit tratată de către foarte mulți Părinți bisericești, în special de cei din primele trei secole ale Bisericii. Așadar, pe de o parte, am fi îndreptățiți să optăm pentru a doua formă a traducerii. Prologul Evangheliei Sfântului Ioan are o importanță capitală în definirea raportului dintre Întrupare și Creație. Întruparea se prezintă ca o nouă creație prin care Însuși Logosul restaurează legătura omului cu Dumnezeu, aducând umanității un model al mântuirii.

În cărțile sapiențiale și didactico-poetice ale Vechiului Testament, structura caracteristicilor logotice se transpune sub un alt nume. Înțelepciunea biblică preia proprietățile creatoa-

re și morale ale Logosului, conturându-se în Scriptură pasaje întregi care elogiază conceptul de Înțelepciune (σοφία). Până la un anumit punct poate fi vorba despre o transpoziție terminologică (Logos-Înțelepciune), dar dacă observăm că ideea de Înțelepciune devine un postulat al explicațiilor existențiale în cărțile didactice, înțelegem că identitatea Logos-Înțelepciune, realizată de Psalmi și nu numai, la nivelul cosmogoniei, conferă anumite nuanțe noi discursului despre Logos. Mai mult decât atât, Logosul capătă în aceste cărți însușirea de înțelepciune axiomatică³⁴⁶. „Didactico-poeticele relevă faptul că Logosul-Înțelepciune este ipoteza existențială inexorabilă și, de aceea, dezvoltă pe această filieră un discurs despre morală ca expresie a raționalității, cunoaștere ca participatie la Înțelepciune, sau identitate între Logos-Înțelepciune și Lege”³⁴⁷. O relație între Logos și morală se conturează chiar și înainte de cadrele scripturistice, așa cum am putut observa la filosofii greci³⁴⁸, dar el (logosul) deține structural moralitatea și ordinea: „Logosul moral descinde, deci, din Logosul universal; legea omenească se nutrește din Legea cosmică”³⁴⁹. Așa cum spunea și părintele profesor Nicolae Neaga, Logosul constituie el însuși o lege morală revelată.

2.1.2. Iisus Hristos – modelul desăvârșirii morale

Pentru teologia ortodoxă, hristologia, în ansamblul ei, reprezintă piatra cea din capul unghiului sau cea mai impor-

³⁴⁶ Nicolae NEAGA, *op. cit.*, p. 17.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 17.

³⁴⁸ Gheorghe VLĂDUȚESCU, *Ontologie și metafizică la greci*, București, Editura Paideia, 1998, p. 110.

³⁴⁹ Sebastian CHIRILĂ, „Logos și Ethos”, în *Studii Teologice*, 3-4/1970, p. 254, *apud* Nicolae NEAGA, *op. cit.*, p. 17.

tantă dimensiune a înțelegerii teologice și a cunoașterii lui Dumnezeu și, implicit, a desăvârșirii morale. Persoana Mântuitorului Iisus Hristos nu se epuizează în misiunea realizată în cei 33 de ani ai viețuirii Sale pe pământ³⁵⁰, ci se extinde de la începuturile creației și până în veșnicie. Logosul divin este Cel Care ni Se expune în textul biblic, iar cuvintele Lui sunt cele pline de viață și de sens și care ating mintea și inima credinciosului care interacționează cu textul scripturistic. Întreaga viață a creștinului trebuie să se îndrepte spre persoana lui Hristos, al Cărui chip ea însăși este. Tainele primite în Biserică și permanenta legătură dintre viața sacramentală și persoana Fiului lui Dumnezeu impun o urmare a lui Hristos în sfera vieții morale. „Hristos Iisus este și modelul de viațuire neprihănită, care exercită o influență hotărâtoare asupra voinței credinciosului prin caracterul Său perfect și exemplar. El este desăvârșirea divină întrupată în chip și viață de om, desăvârșire după care trebuie să se orienteze permanent creștinul care dorește să se realizeze pe sine însuși după chipul lui Hristos”³⁵¹.

2.1.2.1. Hristos – principiul moral generator al unei noi lumi

Iisus Hristos, Dumnezeuul nostru, prin întruparea Sa în istorie, a oferit din nou posibilitatea mântuirii omului și a legăturii sale depline cu Dumnezeu și, de asemenea, a realizat restaurarea ființială a omului în perspectivă soteriologică. Viața morală este puternic legată de persoana lui Iisus Hristos și de toate acțiunile Sale mântuitoare. Chiar și teologia

³⁵⁰ Viața Mântuitorului Iisus Hristos reprezintă o paradigmă ce întrupează însăși Împărăția veșnică pe pământ. Vezi Nicholas Thomas Wright, *Iisus pur și simplu – o nouă viziune despre cine a fost, ce a făcut și de ce contează*, traducere și postfață de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2015.

³⁵¹ † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Cu Hristos pe calea vieții*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2011, p. 19-20.

dogmatică are în centrul său persoana lui Iisus Hristos, prin Care se plinește totul și care rămâne vie în sistemul teologic conceptualizat spre înțelegerea omenească. Iisus Hristos este „persoana absolută și omul deplin”³⁵² Care rămâne pe veci modelul moral suprem.

„Creștinismul acordă o importanță covârșitoare persoanei lui Iisus Hristos în cadrul Dogmaticii sale, cum nu acordă nici o religie întemeietorului ei. Dogmatica creștină nu e un sistem de idei, o doctrină oarecare înjghebată de mintea unui om, ci, în centrul ei tronează persoana vie a lui Iisus Hristos. De aceea, dogmatica creștină e tot ce poate fi mai viu. Față de orice sistem filosofic ea e incomparabil mai vie. Orice sistem filosofic cuprinde o serie de reflexiuni, mai mult sau mai puțin aride, lipsite de puterea vivificatoare a relației personale”³⁵³.

Morala izvorâtă din însăși viața Mântuitorului Iisus Hristos și din însăși divinitatea persoanei Sale, precum și din faptele și din cuvintele Sale care rămân legi peste veacuri, a generat o nouă cultură și civilizație pentru lumea întreagă. Iisus Hristos, ca întemeietor de religie, nu poate fi comparat cu nici un alt mare lider religios al oricărei epoci. Mesajul hristic, propovăduit de El, întrupat în persoana Sa istorică și proclamat în Biserică de-a lungul veacurilor, a reprezentat fundamentul unei noi lumi și epoci a păcii, a frățietății, a demnității, a egalității și, nu în ultimul rând, a iubirii agapice. „Mântuitorul Iisus Hristos nu poate fi niciodată confundat cu un Socrate, un Platon sau Aristotel, cu

³⁵² George REMETE, *Ființa și credința*. Vol. II: *Persoana...*, p. 797.

³⁵³ Dumitru STĂNILAOE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ediția a II-a, Craiova, Editura Omniscop, 1993, p. 197.

un Gautama, un Confucius, ori un Mahomed sau chiar un Amos sau un Isaia”³⁵⁴.

Impactul întâlnirii dintre Iisus Hristos întrupat și lumea antică a vremii Sale a produs o revoluție ideologică ce a izbucnit după evenimentul Cincizecimii, imediat după ce Apostolii au început să propovăduiască noua Evanghelie adusă lumii întregi. Chiar și în timpul vieții Sale pe pământ, Domnul Hristos a oferit tuturor o nouă perspectivă asupra lumii și asupra propriei vieți a fiecăruia dintre cei cu care interacționa, în diferite locuri și contexte. Chiar dacă El nu mai poate fi perceput acum în aceeași formă senzitivă ca atunci când era pe pământ și mulțimile Îl urmau simțind puterea Sa divină, cuvintele Sale citite sau auzite acum, precum și reflecția la faptele Lui mântuitoare, au același efect ca și atunci, în dinamismul liturgic al Bisericii, prin care re trăim evenimentele istorice ale mântuirii.

„Viața unică și exemplară a acestui om (Hristos s.n.), suferința, moartea și învierea Sa fizică i-au transformat pe ucenicii Săi, dar au schimbat și viețile multor altora. Așa cum a spus El odată: *Eu am venit ca viață să aibă și din belșug să aibă* (Ioan 10, 10). Viețile transformate de ei au schimbat la rândul lor cea mai mare parte a lumii: morala, serviciile medicale, educația, economia, știința, dreptul, artel frumoașe și ocârmuirile. Aceste transformări, adesea nerecunoscute oficial, sunt încă funcționale în Occident, continuând să genereze multe efecte pozitive prezente de asemenea, în unele zone neoccidentale ale lumii”³⁵⁵.

³⁵⁴ † IRINEU BISTRIȚEANUL, „Hristos – modelul desăvârșirii morale”, în *** *Pașini de istorie bisericească teleormăneană*. 1996-2006, București, Editura Cartea Ortodoxă, 2006, p. 102.

³⁵⁵ Alvin J. SCHMIDT, *Cum a schimbat creștinismul lumea*, traducere și note de Cosmin Luran, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2018, p. 15-16.

Faptul că Îi datorăm lui Iisus Hristos principiile care stau la baza noii lumi și a noii societăți în care trăim astăzi (în special spațiul european și american) a fost și este recunoscut până în prezent, în pofida unui curent secularist și ateist-umanist care încearcă să anuleze orice enunțare a influenței pozitive a creștinismului asupra lumii. Contribuțiile morale ale creștinismului asupra lumii au fost surprinse de către mari teologi și autori consacrați care au insistat asupra importanței elementelor constitutive ale culturii creștine universale. Dintre aceștia amintim pe: Edward Ryan³⁵⁶, Gerhard Uhlhorn³⁵⁷, William Edward Hartpole Lecky³⁵⁸, Charles Schmidt³⁵⁹, James Kennedy și Jerry Newcombe³⁶⁰ și, mai recent, Alvin J. Schmidt, pe care l-am amintit deja.

Hristos a venit să restaureze condiția căzută a omului, să schimbe cursul destinului corupt, să recreeze și să transforme lumea. Iisus este modelul veșnic, suprem și universal în Care plinătatea dumnezeirii locuiește trupește, Acela în Care oamenii pot să vină la plenitudinea vieții. Complexitatea persoanei Mântuitorului permite fiecăruia să vadă în Acesta ceea ce dorește și îl împlinește mai mult sau ceea ce îi răspunde nevoilor sale ontologice³⁶¹. Astfel, persoana Sa este reflectată poliedric în dimensiunile existențiale. Unii dintre creștini pot să creadă în persoana Fiului văzând în

³⁵⁶ Edward RYAN, *The History of the Effects of Religion on Mankind: in Countries Ancient and Modern, Barbarous and Civilized*, s.l., Nabu Press, 2010² (1802¹).

³⁵⁷ Gerhard UHLHORN, *Christian Charity in the Ancient Church*, New York, Charles Scribner's Sons, 1883.

³⁵⁸ William Edward HARTPOLE LECKY, *History of European Morals*, vol. I-II, London, Longmans Green, 1902.

³⁵⁹ Charles SCHMIDT, *The Social Results of Early Christianity*, Isbister, 1889.

³⁶⁰ James KENNEDY, Jerry NEWCOMBE, *What if Jesus had never been born?*, Thomas Nelson Publishers, 1994.

³⁶¹ Vezi perspectiva trilogiei: George REMETE, *Iisus Hristos – Iubirea trădată*. Vol. I: *Dumnezeul trădat*. Vol. II: *Singurul Dumnezeu*. Vol. III: *Singurul prieten*, București, Editura Paideia, 2019-2020.

Acesta un mare Învățător și Dătător de lege Care, în ceea ce El a spus despre Dumnezeu și legea morală, convinge mintea și voința atât de mult încât de-acum înainte nu mai este scăpare de El. Creștinătatea este pentru ei o lege nouă și o religie nouă proclamată de Iisus, al Cărui testament anunță începutul unei perioade proaspete în istoria umanității. În această fel, „Hristos apare în ochii lor punctul central al Universului și înțelesul final al întregii istorii și al lumii, Care, în divergențele pasionale și în înțelegerea alterată a lumii, ne comunică sensurile pure, deplin autentice, profunde și naturale ale lucrurilor”³⁶².

Pentru cei cu o viziune teistă clară și pentru care existența aseică a divinității reprezintă argumentul indubitabil al acțiunii morale văd în persoana Fiului lui Dumnezeu pe Cel Care a salvat omenirea și a restabilit legătura omului cu Creatorul său. Opera de răscumpărare a Mântuitorului Iisus Hristos deschide o nouă ușă de cunoaștere a lui Dumnezeu, iar Dumnezeu Își arată fața spre lumea pe care a creat-o. „Iisus Hristos fiind ceea ce era, suferind ceea ce a suferit, fiind învins în răstignire și prin întoarcerea într-un mod triumfător din moarte, face evidentă ființa și natura lui Dumnezeu, exercită pretenția lui Dumnezeu asupra credinței umane și astfel ridică la o nouă viață pe oamenii pe care-i întâlnește”³⁶³. Din alt punct de vedere, se poate accentua dimensiunea eclesiologică a persoanei lui Iisus Hristos, prin care lumea trăiește o nouă viață sacramentală și pregustă din Împărăția lui Dumnezeu. Comunitatea creștină coagulată în Biserica lui Hristos este „o societate nouă care mediază harul Său prin cuvânt și sacrament”³⁶⁴.

³⁶² Irineu POP BISTRITĂNUL, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2001, p. 111.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 112.

Cu toate aceste perspective, credincioșii trebuie să se raporteze constant la viața, acțiunile și cuvintele lui Hristos, pentru a reuși să ducă o viață morală în lumea în care trăiesc. Personalitatea lor morală trebuie să-L reflecte pe Hristos, iar Acesta trebuie să ofere sensul adevărat vieții creștinului³⁶⁵. Hristos nu reprezintă un anumit tip uman sau o anumită categorie socială, ci El este Dumnezeuul tuturor. Cu toate că Îl putem identifica pe Hristos Domnul în societatea istorică specifică în care a trăit ca fiind un personaj care avea anumite preocupări meșteșugărești și care avea un anumit statut social, totuși El transcende toate aceste limitări și răspunde căutărilor tuturor celor ce Îl cunosc și își asumă calea Lui.

„Interpretat de un călugăr, El poate să ia un caracter monastic. Descriș de un socialist liberal, El poate să arate trăsăturile unui reformator radical, un om brav care a luptat pentru dreptate socială. Portretizat de Hoffman, El poate să apară ca un delicat «gentleman». Cei care-L văd pe Iisus ca legiuitor, ca o figură profetică sau ca un revoluționar neviolent, martir sau activist, sunt pur și simplu admiratorii unei mari figuri istorice, dar ei nu pot fi numiți propriu-zis creștini. Credința noastră nu este fondată pe teorii sau reguli sau legi, ci, esențialmente, pe o persoană. Hristos e persoana care pune fiecăruia aceeași întrebare ca lui Petru: «Cine zici tu că sunt Eu? – Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu». Aceasta este credința noastră”³⁶⁶.

³⁶⁵ IDEM, „Transparența lui Hristos în viața creștinului”, în *Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, 1-2/2003, p. 71-88.

³⁶⁶ Irineu POP BISTRITĂNUL, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului...*, p. 112-113.

2.1.2.2. *Hristos – izvorul și sinteza virtuților morale*

Mântuitorul Iisus Hristos nu doar S-a oferit pe Sine Însuși, *illo tempore*, drept un model moral demn de urmat sau drept un întemeietor de religie, ci a lăsat Bisericii Sale, al Cărei cap El este, posibilitatea de a rămâne într-o legătură permanentă prin care credincioșii să poată dobândi puterea pentru lupta morală împotriva patimilor personale sau a nedreptăților sociale. Iisus Hristos este izvorul virtuților morale, precum și sinteza acestora. Prin El, creștinul poate dobândi orice virtute ca dar divin și prin aceasta pot fi antrenate și celelalte facultăți raționale și spirituale ale omului pentru asumarea căii spre desăvârșire. Chipul lui Hristos este ascuns în ființa noastră de la Botez. Acest chip este înălțat în strălucire și primește pecetea asemănării numai atunci când creștinul actualizează acest chip virtual, când actualizează germenii virtuților implicate în acest chip.

Frumusețea duhovnicească a lui Hristos este cu adevărat imprimată în ființa și în viața creștinului numai atunci când acesta fructifică, dezvoltă și prelungește sfințenia bap-tismală și trăiește viața sacramentală constant, prin biruirea păcatului și urmarea binelui, prin practicarea virtuților și înmulțirea faptelor bune. „Virtuțile creștine și faptele bune trebuie să împodobească profilul spiritual-moral al creștinului care dorește să-și modeleze ființa și viața după chipul lui Hristos. Cine imprimă în ființa sa viețuirea evanghelică Îl are în sine pe Hristos și face din Evanghelia scrisă o Evangheligie trăită L-a descoperit pe Hristos”³⁶⁷. Identificarea și regăsirea în virtuțile lui Hristos ca fundament al acțiunii morale a omului contemporan este modul prin care virtuțile reprezintă ținte ale vieții duhovnicești.

³⁶⁷ IDEM, „Chipul lui Hristos în ființa și viața morală a creștinului”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 1-2/1987, p. 90.

Pentru a reuși să înțelegem importanța persoanei lui Iisus pentru viața morală a credincioșilor, trebuie să avem în vedere faptul că prin Acesta ni se descoperă Fiul ca imitator (μιμητής) al Tatălui și ca icoană a Tatălui. Astfel, creștinul e chemat „să reia în viața lui tot ceea ce s-a petrecut în viața lui Hristos și să imite toate lucrările Sale pământești, spre a se asemana cu El și la nivelul dumnezeiesc”³⁶⁸.

„Moralistii își permit să aleagă, să indice și să definească virtuțile lui Hristos. Prin virtuțile lui Hristos înțelegem excelențele caracterului pe care, pe de-o parte, El le exemplifică în propria Sa viață și pe care, pe de altă parte, le comunică celor ce-L urmează. Pentru unii creștini, ele sunt virtuți pe care exemplul Său și legea le cere; pentru alții, ele sunt daruri pe care El le oferă prin regenerarea, omorârea și învierea sinei cu El, primul născut între mulți frați. Dar, fie că creștinii accentuează legea sau harul, fie că ei privesc la Iisus al istoriei sau la Domnul preexistent și înviat, virtuțile lui Iisus Hristos sunt aceleași”³⁶⁹.

Valoarea legilor transformate în virtuți constă și din faptul că Hristos nu și-a propus să implementeze un sistem moral bazat pe rațiuni și principii umane, ci a oferit oamenilor însăși sensul existenței lor. Odată înțeleasă legea lui Hristos ca o lege interioră a firii care nu se impune, ci se autopropune de la ea însăși, atunci omul devine liber din punct de vedere moral și începe procesul asemănării cu Dumnezeu în virtutea chipului din el. „Hristos n-a făcut, ca un moralist, din iubire o teorie a binelui, ci El a iubit ca un om real. Pe El

³⁶⁸ Georgios MANTZARIDIS, *Morala creștină. II: Omul și Dumnezeu, Omul și semenul, Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, traducere de diacon Cornel Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 2006, p. 218-219.

³⁶⁹ + IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Cu Hristos pe calea vieții...*, p. 21-22.

Îl interesa doar ceea ce ajută ființa umană, reală și concretă. Îl interesa răscumpărarea omului din «toată nedreptatea» (*Tit* 2, 19) și «din viețuirea deșartă» (*I Petru* 1, 18), în care s-a afundat prin cădere, și reintegrarea omului în esența lui spirituală în «duh și adevăr», în har și în iubire”³⁷⁰. Pentru că, într-adevăr, nu este scris că Dumnezeu a devenit o idee, un principiu, un program, o problemă universală sau o lege, ci că Dumnezeu a devenit om.

Universalitatea mesajului lui Hristos și puterea dragostei Sale pentru lume și pentru toți oamenii oferă resorturile interioare de a fi aproape de tot ceea ce ne pune în legătură cu el. Din faptul că mesajul lui Hristos poate satisface căutările tuturor oamenilor și înțelegerea acestui mesaj este diferită de la o persoană la alta, dar ea converge spre același scop, ne dăm seama că este vorba despre paradigma modelului divin pentru umanitate. Universalitatea lui Hristos constă în faptul că „în El domnește cea mai înaltă cultură, cea mai neajunsă gingășie a simțirii și un așa de minunat stil al vieții și al vorbirii, încât arta tuturor veacurilor s-a hrănit din El”³⁷¹.

2.2. MAHOMED ȘI SURSELE CORANULUI

Pentru lucrarea de față, se impune categoric tratarea unui subcapitol despre profetul islamului și despre activitatea sa. Nu vom aborda pe larg aspectele biografice ale lui Mahomed, ci ne vom îndrepta atenția doar asupra momentelor din viața Profetului, în care se pot identifica influențe și legături ale acestuia cu creștinismul. Spațiul în care s-a format Maho-

³⁷⁰ Irineu POP BISTRIȚEANUL, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului...*, p. 121.

³⁷¹ Friedrich Wilhelm FOERSTER, *Hristos și viața omenească*, ediția a III-a, traducere de mitropolit Nicolae Colan, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2018, p. 148.

med, conexiunile sale cu iudaismul și creștinismul i-au oferit o imagine de ansamblu asupra monoteismului din care, mai târziu, va structura o nouă religie. Noua religie întemeiată de către Mahomed se pretinde la început doar o chemare a arabilor peninsulari spre monoteism și spre unitate, însă, treptat, își afirmă universalitatea, proclamându-se drept ultima Revelație monoteistă prin care se încheie șirul revelațiilor atât pe linie profetică: Avram, Iacov, Moise, Iisus și Mahomed, cât și scripturistică: Tora, Evangheliile și Coranul.

Pentru realizarea intenției noastre, nu vom uzita de numeroasele surse din mediul oriental, care propun o biografie a Profetului după un „model hagiografic legendar”³⁷² sau după tipologia unui întemeietor de religie³⁷³, nici nu vom adopta categoric o bibliografie critică severă care respinge total profilul carismatic al marelui profet. Examinarea biografiei lui Mahomed nu este deloc un proces lesne de realizat, ținând seama, pe de o parte, de importanța figurii lui Mahomed în islam și de recunoașterea lui ca ultim Profet al revelației divine, iar pe de altă parte, de imaginea controversată a acestuia în spațiul occidental³⁷⁴. Cu toate acestea, există nu-

³⁷² Pentru o listă amplă a biografiilor tradiționale ale lui Mahomed, vezi Martin LINGS, *Muhammad, his life based on the earliest sources*, s.l., The Islamic Texts Society, 1991, consultat la https://www.kalamullah.com/Martin%20Lings/muhammad_martin_Lings.pdf (accesat la data de 12.06.2015); William MUIR, *The life of Mahomet From Original Sources*, Londra, Se&Co, 1978. Printre cei mai renumiți și timpurii biografi ai profetului Mahomed, se numără Ahmad Ibn Yahyâ AL-BALÂDHURÎ, *Ansab al-ashrâf (Genealogia nobililor)*; Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr AL TABARÎ, *Târîh al-rusul wa al mulûk (Istorie a mesagerilor și a regilor)*; Abd al-Malik Yûnus AL-SHAYBÂNÎ IBN BUKAYR, 'Urwa Ibn AL-ZUBAYR, Muhammad b. Is'hâq b. Yasâr AL-MUTALIBÎ, IBN HISHÂM etc.

³⁷³ Louis JACOLLIOT, *Manou-Moise-Mahomet*, Paris, C. Marpon et Flammarion Editeurs, s.a.; Jacques BROSE, *Maeștrii spirituali*, București, Editura Albatros, 1992, p. 171 sqq.

³⁷⁴ Tor ANDRAE, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1926, (am avut acces la ediția în limba franceză *Les Origines de l'islam et le christianisme*, Paris, Adrien-Maison-Neuve, 1955; Mohammed. Sein

meroase aspecte ale vieții lui Mahomed care s-au încetățenit în majoritatea lucrărilor care-i tratează biografia, devenind astfel date istorice recunoscute atât de către mediul științifico-teologic oriental, cât și de către cel occidental.

2.2.1. Rolul lui Mahomed în islam

La nivel de doctrină, în islam, rolul profetului Mahomed este destul de minimal din punctul de vedere al contribuției sale la istoria mântuirii personale și în angajamentul spiritual și moral al credincioșilor musulmani. În general, în ceea ce-i privește pe profeți, teologia islamică accentuează puternic caracterul uman al acestora și neglijează chemarea lor harică spre îndumnezeire: „Toți profeții sunt ființe umane: ei se nasc ca ființe umane și mor tot la fel; ei pot suferi de boli sau se pot bucura de sănătate asemenea oamenilor și au același fizic ca ființele umane, nedeosebindu-se în nicio privință...”³⁷⁵.

Într-un astfel de context, profetul a devenit doar un instrument prin care Allah a transmis oamenilor o revela-

Leben und sein Glaube, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1932 (ediția în limba engleză *Mohammed: The Man and His Faith*, Mineola New York, Dover Publications, 2000); William MONTGOMERY WATT, *Mahomet*, Paris, Payot, 1989; Régis BLACHÈRE, *Le Problème de Mahomet*, Paris, PUF, 1952; Maxime RODINSON, *Mahomet*, Paris, Seuil 1961; Numeroase preocupări critice legate de viața Profetului Mahomed putem găsi încă din secolul al XIX-lea, însă nu vom cita aceste surse (convenabile tezei noastre) deoarece reprezintă atitudini ostile severe față de personajul Mahomed, J. Barthelemy SAINT-HILLAIRE, *Mahomet et le Coran*, Paris, Didier Librairies, 1865, p. 255-279; M. TURPIN, *Histoire de la vie de Mahomet*, Paris, J.P. Costard Libraire, s.a.; Jean GAGNIER, *La Vie de Mahomet*, Amsterdam, Wetsteins & Smith, s.a.; Humprey PRIDEAUX, *The True Nature of Imposture fully display in the life of Mahommed*, Londra, E. Curl, 1697; Samuel GREEN, *The life of Mahomet*, Londra, Cheapside, 1815.

³⁷⁵ Ali AL-TANTAWI, *Introducere generală în islam*, ediția a II-a, Constanța, Editura Islam, 2000, p. 170.

ție: „Le este oamenilor de mirare că Noi am revelat unui bărbat dintre ei: «Să-i previi pe oameni și să-i binevestești pe cei care cred că ei vor avea loc meritat la Domnul lor?»” (*Coran* 10; 2). Mai mult decât atât, apelul lui Allah spre un astfel de mijloc de împărtășire a revelației reprezintă o constrângere: „Spune: «Dacă ar fi pe pământ îngerii care să umble în pace și liniște, atunci le-am pogorî lor din cer un înger ca trimis»” (*Coran* 17, 95). Superioritatea unui profet constă doar în faptul că a fost ales să primească revelația³⁷⁶: „Spune: «Eu nu sunt decât un om, ca și voi, însă mie mi se revelează»” (*Coran* 41, 6), fapt care îl ridică din starea umană naturală și îi oferă o protecție divină specială. În acest fel, mesajul divin articulat prin gura profetului este ferit de orice greșală: „Nu rostește nimic după pofta lui” (*Coran* 53, 3). Însă, la fel ca orice om, profetul se poate înșela în multe privințe, chiar și atunci când este vorba despre religie și practicarea credinței. „Profetul poate comite o greșală într-o problemă referitoare la religie, unde și-a exersat gândirea independentă sau într-o problemă în care nu a avut parte de îndrumare divină”³⁷⁷.

La nivel practic, locul lui Mahomed în conștiința musulmanilor și în afirmarea credinței lor este cu totul diferit față de prevederile doctrinei. În acest sens, este suficient să amintim reacția musulmană din anul 2005 la caricaturile profetului Mahomed, publicate în cotidianul conservator *Jyllands-Posten* din Danemarca. O parte dintre aceste caricaturi ale lui Mahomed au fost preluate și de către alte publicații de renume din alte state europene și nu numai: Norvegia, Franța, Germania, Spania, Elveția, Ungaria, Polonia, Noua Zeelandă și altele. Majoritatea statelor islamice au luat o ati-

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 171.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 172. Vezi mai departe numeroasele cazuri în care profetul poate greși chiar și când este vorba despre interpretarea și aplicarea mesajului divin.

tudine radicală și violentă față de modul în care revista daneză l-a tratat pe profetul Mahomed. „De la această publicație, o flacăra colectivă primitivă, dar profundă, de natură să susțină teama Islamului și respingerea sa de către occidentali, a traversat Afganistanul, Indonezia, Siria, Azerbaidjanul, Pakistanul, Cașmirul și Iordania, mobilizând mulțimile până în Nigeria”³⁷⁸. Mulțimile musulmane au ieșit în stradă și și-au manifestat nemulțumirea față de cele întâmplate, au fost atacate ambasadele Danemarcei din statele islamice amintite mai sus, au fost arse steaguri ale Danemarcei și ale altor state europene, ajungându-se la proteste și ciocniri soldate cu victime rănite grav sau chiar omorâte³⁷⁹. Pe mai multe dintre pancartele celor care protestau era scris: „A-l insulta pe Profet înseamnă a insulta islamul!”

Pornind de la aceste fapte concrete, care s-au repetat într-o oarecare măsură și la începutul anului 2015 prin atacul violent și armat de la sediul revistei franceze *Charlie Hebdo*, observăm o atașare și un devotament maxim al musulmanilor față de profetul lor. Aceste evenimente au împins la exprimarea unor puncte de vedere vizavi de rolul lui Mahomed în islam, redate atât de către teologi musulmani orientali, cât și de către teologi musulmani occidentali sau cercetători în domeniul religiei și islamologiei. Din această exprimare răspicată și tranșantă a locului pe care Mahomed îl ocupă în conștiința islamică³⁸⁰, se poate lesne observa o diferență destul de semnificativă față de ceea ce încearcă să propună teologia islamică de școală.

³⁷⁸ Anne NIVAT, *Islamiștii. Cum ne văd ei pe noi*, traducere din limba franceză de Luiza Gervescu, București, Editura Corint, 2011, p. 21.

³⁷⁹ Pentru o imagine mai detaliată a evenimentelor, vezi Anne NIVAT, *Islamiștii...*, p. 22-25.

³⁸⁰ Munir BEYATI, *Muhammed. Trimisul lui Allah*, Constanța, Editura Islamul Azi, 2009, p. 9-51.

2.2.2. Portretul biografic al profetului – între istorie și legendă

Pentru cercetarea noastră, cele mai sugestive și interesante legături ale lui Mahomed cu creștinismul sunt cele de dinaintea auto-proclamării sale ca Profet. Această perioadă de dinaintea afirmării sale profetice este decisivă în formarea sa intelectuală. Este vorba despre o parte a vieții lui Mahomed, în care acesta are șansa de a acumula foarte multe cunoștințe legate de universul religios al semiticilor, fie că este vorba despre creștinii sirieni, etiopieni sau chiar arabi, fie despre evreii împrăștiați în cetățile peninsulei arabe sau despre beduinii arabi care ajungeau în fiecare an la *kaaba* din Mecca pentru a se închina. Interesul manifestat de Mahomed pentru religie este cât se poate de firesc, ținând seama de responsabilitatea familiei sale pentru îngrijirea sanctuarului Kaaba.

Între Mahomed și Coran nu putem stabili același raport care se stabilește între Iisus Hristos și Biblie. De aceea, viața lui Mahomed se sprijină extrem de puțin pe textul coranic³⁸¹, care în dimensiunea sa anacronică nu prezintă o variantă literară bazată pe reperele istorice. Din textul coranic, despre viața lui Mahomed, am putea reține doar secvențe ale revelației și ale afirmării profeției lui, însă nu am putea identifica date concrete și exacte din biografia sa³⁸². Se menționează

³⁸¹ Stephen J. SHOEMAKER, „Muhammad and the Qur’ān”, în Scott F. JOHNSON (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 1084.

³⁸² Majoritatea datelor despre viața lui Mahomed se cunosc din scrierile tradiției islamice. În acest sens, vezi polemica dintre Gregor Schoeler și Herbert Berg, în Gregor SCHOELER, „Character and Authenticity of the Muslim Tradition on the Life of Muhammad”, în *Arabica*, 49-3/2002, p. 360-366; sau F. E. PETERS, „The Quest of Historical Muhammad”, în *International Journal of Middle East Studies*, 23-3/1991, p. 291-315.

doar un aspect legat de faptul că a rămas orfan și era sărac³⁸³: „Oare nu te-a găsit El orfan și ți-a dat adăpost? Nu te-a găsit pe tine nepăsător și Te-a călăuzit? Nu te-a găsit pe tine sărman și te-a făcut bogat?” (*Coran* 93, 6-8).

Așa cum aminteam mai sus, familia profetului Mahomed era legată de sanctuarul sacru al arabilor din Mecca. Tradiția musulmană prezintă familia profetului ca descinzând direct din Ismael, fiul lui Avraam și al slujnicei Agar, însă în acest sens nu există suficiente probe documentare, firul genealogic al lui Mahomed putând fi urmărit doar până la Adnan³⁸⁴. Profetul descindea din renumitul trib al Quraishiților, care se va împărți în două ramuri, Hașemiți și Șemiți, după numele celor doi fii ai lui Koreiș, strămoșul lui Mahomed. Ascensiunea acestui trib și prestața de care se bucura în Mecca poate fi explicată prin două fapte. În primul rând, este vorba despre expedițiile comerciale ale familiei sale care aduceau o prosperitate economică, iar în al doilea rând, amintim misiunea familiei profetului de a proteja sanctuarul sacru de pelerinaj al arabilor. Prin această nobilă misiune, familia lui Mahomed se bucura de un respect din partea arabilor, oferindu-li-se avantaje și privilegii, funcții cu caracter politic prin care aceștia puteau controla orașul din multe puncte de vedere.

În acest context, Mahomed a fost de timpuriu familiarizat cu universul religios al arabilor. Importanța comercială și religioasă a orașului Mecca a oferit profetului posibilitatea să poată face cunoștință, cel puțin la modul teoretic, și cu alte medii religioase, anume cu cele două religii monoteiste care vor lăsa amprente definitive în delimitarea islamului: iudaismul și creștinismul. Așa cum spuneam și mai sus, nu vom insista asupra datelor biografice ale profetului, ci doar asupra

³⁸³ William MONTGOMERY WATT, *Bell's introduction to the Qur'ân...*, p. 10.

³⁸⁴ Mohammad Abdallah DRAZ, *Initiation au Coran*, Paris, Beauchesne, 2005, p. 53.

legăturilor pe care acesta le-a avut cu mediul iudaic și creștin, în mod special. Însă, nu putem trece mai departe fără a menționa în treacăt un caracter supranatural care i se atribuie biografiei lui Mahomed. Nașterea și copilăria lui este plină de evenimente care anunțau importanța persoanei sale pentru viitorul arabilor și al religiei acestora. Spre exemplu, nașterea lui Mahomed în anul elefantului³⁸⁵, pornirea izvorului Zam-Zam³⁸⁶ sau prevestirea nașterii lui de către un pustnic³⁸⁷. Toate aceste elemente spectaculoase din viața copilului Mahomed sunt specifice întemeietorilor de religii, însă, se poate lesne observa o imitare a evenimentelor biblice sau apocrife ale vieții lui Iisus: lipsa durerilor nașterii, arătarea unei lumini celeste, cutremurarea cerului și a pământului etc.:

„...nașterea sa a fost însoțită de semne și prevestiri care anunțau venirea unui copil minune. Mama sa nu suferi durerile facerii. O lumină celestă a scăldat ținutul dimprejur în momentul venirii sale pe lume; deschizând ochii și privind spre cer, nou-născutul rosti: «Allah e mare! Nu este Dumnezeu afară de Dumnezeu și eu sunt trimisul Său!» Se spune că în acele clipe s-au cutremurat cerurile și pământul. Lacul Sawa și-a retras apele spre izvoarele lui secrete lăsând malurile uscate (...) Palatul lui Koshru, regele Persiei, s-a zguduit din temelii și multe turnuri s-au năruit. În acea noapte zbuciumată, Kadhi sau Judecătorul Persiei a avut un vis în care o cămilă sălbatică era învinsă într-o întrecere de un cal arab de curse (...) și l-a interpretat ca fiind prevestirea unui pericol ce va veni dinspre Arabia. În aceeași noapte memorabilă, focul sfânt al lui Zoroastru, ce fusese păzit de magi și care arsese

³⁸⁵ Leila AZZAM, Aisha GOUVERNEUR, *The Life of The Prophet Muhammad. Peace and blessing of Allah be upon him*, p. 11-12.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 9-10.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 13-14.

neîntrerupt de mai bine de o mie de ani, s-a stins brusc și toți idolii din lume s-au prăbușit”³⁸⁸.

Nu doar momentul nașterii a reprezentat o minune a intervenției divine, ci și numeroase evenimente din copilăria lui Mahomed³⁸⁹ constituie semne ale lui Allah prin care se anticipează rolul pe care îl va avea în propovăduirea „ultimului mesaj” al divinității spre umanitate. „A început să meargă la trei luni, la șapte luni alerga pe afară și la zece luni se alătura altor copii în jocurile lor cu arcul și săgețile. La opt luni, începea să vorbească coerent și o lună mai târziu putea conversa cu ușurință, dând dovada unei uimitoare înțelepciuni”³⁹⁰. De multe ori, îngerii au intervenit pentru a salva viața copilului Mahomed sau pentru a arăta încă din vreme rolul pe care acesta îl va juca mai târziu în viața poporului arab³⁹¹.

2.2.3. Imaginea lui Mahomed în Europa medievală

O imagine critică dură a Profetului Mahomed s-a răspândit în Europa secolelor XI-XIV. Începând cu secolul al VIII-lea, musulmanii au devenit un pericol pentru europeni, dat fiind faptul că între anii 711-718, întreaga Peninsu-

³⁸⁸ Washington IRVING, *Viața lui Mahomed*, traducere de Oana Popescu-Hrițcu, ediție, studiu introductiv și tabele cronologice de Dumitru Dorobăț, Iași, Editura Institutul European, 1998, p. 50.

³⁸⁹ În ceea ce privește realizarea unei imagini a copilăriei unui întemeietor de religie, islamul se aliniază cu celelalte tradiții religioase (budism, confucianism, zoroastrism, hinduism) față de creștinism, care nu oferă date multe despre copilăria lui Iisus. În acest sens, vezi George S. GOODSPEED, „The Ideal Childhood in Non-Christian Religions”, în *The Biblical World*, 9-1/1997, p. 7-22.

³⁹⁰ Washington IRVING, *Viața lui Mahomed...*, p. 52.

³⁹¹ Vezi Washington IRVING, *Viața lui Mahomed...*, p. 51-53.

lă Iberică a fost cucerită de către berberii (mauri) din Africa de Nord³⁹², care mai târziu vor întemeia unul dintre cele mai puternice califate islamice ale lumii și vor dezvolta una dintre cele mai bogate capitale europene ale Evului Mediu, anume Córdoba. În fața acestui pericol militar, dar și cultural, politica europeană a ripostat prin creionarea unei imagini negative a islamului și mai ales a profetului Mahomed care, la acea vreme, reprezenta pentru europeni, și nu numai, imaginea cea mai expresivă a noii religii.

În acest context, literatura europeană medievală a pornit startul unei preocupări critice față de islam, concretizată în mod special asupra celor două aspecte divergente care ieșeau la iveală în acea vreme: noul profet Mahomed și Coranul. Scriitorul creștin Paul Aluab³⁹³, în interpretarea viziunii lui Daniel din Vechiul Testament în care se pomenește despre cele patru fiare care au ieșit din mare, în care „fiara a patra înseamnă că un al patrulea rege va fi pe pământ, care se va deosebi de toate celelalte regate, care va mânca tot pământul, îl va călca în picioare și îl va zdrobi” (*Daniel* 7, 23), vedea în această profeție o referință clară la Mahomed și că cele trei regate cucerite de urmașii lui nu sunt altele decât al grecilor, francezilor și goților.

Numele lui Mahomed a fost deseori comparat cu cel al unor divinități păgâne sau chiar diabolice, dintre care cele mai semnificative sunt legate de zeul Mahound și Baphomet. Numele „Mahound” ar proveni din scoțiană³⁹⁴ și înseamnă „diavol”, apelativ ce era asociat de multe ori cu persoana lui Mahomed. Literatura europeană timpurie, în speță cea

³⁹² Stanley G. PAYNE, *A History of Spain and Portugal*, Vol. I, s.l., University of Wisconsin Press, 1973, p. 3. (ediție consultată în varianta electronică în *The Library of Iberian Resources Online*).

³⁹³ Washington IRVING, *Viața lui Mahomed...*, p. 6.

³⁹⁴ *Ibidem*.

franceză, a acordat o atenție sporită islamului și imaginii lui Mahomed, în mod special. Spre exemplu, manuscrisele de secol XI-XII, care erau foarte răspândite și populare, îl descriu pe Mahound, considerat a fi Mahomed, drept un împărat al demonilor sau un zeu fals, celebrat împreună cu Apollyon și Termagant, alături de care formează „ne-sfânta Treime”³⁹⁵ sau, așa cum se precizează în alte lucrări, „un soi de anti-Treime”³⁹⁶. În celebrul *La Chanson de Roland*, o piesă literară în limba franceză medievală, numele lui Mahomed, alături de cel al lui Mahound³⁹⁷, sunt incluse alternativ într-un scenariu epic din care fac parte și alte personaje, precum Apollin și Tervagan³⁹⁸.

O altă variantă a numelui lui Mahomed este socotită a fi numele *Baphomet*³⁹⁹. Acest nume apare pentru prima dată într-o scrisoare a cruciatului Anselm de Ribemont⁴⁰⁰, motiv pentru care numele este strâns legat de cavalerii templieri a

³⁹⁵ Bernard LEWIS, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 45.

³⁹⁶ Avinoam SALEM (ed.), *Constructing the image of Muhammad in Europe*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2013, p. 29.

³⁹⁷ Unii cercetători sunt de părere că de fapt nu am avea de a face cu mai mult de două personaje, ci numele Mahound reprezintă o altă variantă a numelui lui Mahomed, alături de Mahum și Mahon. (vezi Avinoam SALEM (ed.), *Constructing the image of Muhammad in Europe...*, p. 29).

³⁹⁸ *La Chanson de Roland*, „Mahumet sert e Apollin recleimet: (I, versul 8); „Salvez seiez de Mahun E d’Apollin, qui seintes leis tenuns!” (XXXII, 416-417); „Tere Major, Mahummet te maldie” (CXXII, 1666); „Plurent e crient, demei-nent grant dolor, Pleignent lur deus Tervagan e Mahum” (CXCIV, 2695-2696); „Cil Mahumet ki nus ad en baillie, E Tervagan e Apollin, nostre sire” (CXCIV, 2711-2712); „E l’estandart Tervagan e Mahum E un ymagene Apolin le felun” (CCXXXV, 3267-3268), *sqq.*

³⁹⁹ Malcolm BARBER, *The New Knighthood: A History of the Order of the Temple*, Cambridge University Press, 1994, p. 321.

⁴⁰⁰ Anselmi DE RIBODIMENTI, „Epistola ad Manassem Archiepiscopum Remensem. De expeditione Hierosolymitana”, în J.-P. MIGNE, *Patrologiae. Epistole et Diplomata*, Seu Petit Montrouge, 1854, p. 475.

căror divinitate este considerată Baphomet. Începând cu secolul al XIX-lea și continuând în secolul XX și până în zilele noastre, Baphomet reprezintă cea mai importantă zeitățe a cultului satanic⁴⁰¹. Speculația prin care se realizează o corespondență între numele lui Mahomed și cel al lui Baphomet ține de domeniul lingvisticii și se referă la transcrierea fonetică și literală a numelui lui Mahomed (Muhammad) în franceza veche prin Mahomet, derivând apoi în Baphomet. Etimologia numelui Baphomet, după unii cercetători, este legată de gnosticism, reprezentând o combinație între doi termeni: βαφης (baphis) și μετεος (meteos), fiind interpretat ca un ritual de inițiere⁴⁰² sau ca un mod suprem de cunoaștere, o „absorbție a cunoașterii”⁴⁰³.

2.2.4. Legăturile lui Mahomed cu creștinismul

Încă din ultimii ani ai mileniului trecut și mai ales după anul 2001, cercetarea științifică europeană și-a întors atenția asupra islamului. Numeroasele studii dedicate islamologiei, atât din mediul teologic, cât și laic, au descoperit o legătură foarte strânsă între islam și creștinism în primele veacuri de răspândire ale noii religii propovăduite de Mahomed. Cele mai cunoscute și des invocate contacte pe care Mahomed le-a avut cu creștinii sunt: întâlnirea cu călugărul Bahira, relația cu Waraqa Ibn Nawfal, adepții lui Mahomed refugiați

⁴⁰¹ James R. LEWIS, *Satanism Today. An Encyclopedia of Religion, Folklore, and Popular Culture*, Santa Barbara - California, Denver - Colorado, Oxford - England, ABC Clio, 2001, p. 20.

⁴⁰² *** „On Symbols and Symbolism”, în *Freemasons. Quarterly Magazine*, London, Bro. G. Routledge, 1853, p. 281.

⁴⁰³ James R. LEWIS, *Witchcraft Today. An Encyclopedia of Wiccan and Neopagan Traditions*, Santa Barbara - California, Denver - Colorado, Oxford - England, ABC Clio, 1999, p. 28.

în Abisinia, unde au fost primiți de către Negus-ul creștin, și delegația creștinilor din Najran⁴⁰⁴.

2.2.4.1. „Profeția” călugărului Bahira

Una dintre cele mai importante și mai intens dezbătute interacțiuni a profetului Mahomed cu creștinismul este întâlnirea cu călugărul Bahira. Acest eveniment a fost tratat în numeroase lucrări și amintit destul de des atunci când vine vorba despre relațiile dintre creștini și musulmani și despre interacțiunile dintre cele două religii, creștinism și islam. Conform acestei legende, cunoscute sub diferite forme, în diferite spații culturale și temporale, Mahomed a avut parte de o întâlnire cu un călugăr creștin sau, așa cum s-a opinat de cei mai mulți cercetători, cu unul aparținând unei tradiții sau facțiuni desprinse de dogma curată a Bisericii. În una dintre călătoriile lui Mahomed în Siria, pe care le întreprindea oarecum în mod regulat alături de unchiul său, având în vedere activitatea lor comercială, ar fi fost observat de către călugărul Bahira datorită unui semn supranatural ce se arăta deasupra viitorului profet al islamului. La acea dată, Mahomed avea o vârstă cuprinsă între 9 și 12 ani. Datorită acestor împrejurări, Bahira ar fi profețit că Mahomed va deveni un profet sau, după unele surse, chiar că este ales de Dumnezeu pentru a fi profet al popoarelor⁴⁰⁵.

Din punctul de vedere al tradiției islamice, Bahira este apreciat ca fiind un profet mic ce a prevestit misiunea lui Mahomed și a fost capabil să vadă semnul divin ce se arăta

⁴⁰⁴ Ismail ACAR, „Interactions between Prophet Muhammad and Christians”, în *The Fountain of Life, Knowledge, and Belief*, 50/2005, consultat la <http://www.fountainmagazine.com/Issue/detail/Interactions-between-Prophet-Muhammad-and-Christians> (accesat la data de 11.12.2014).

⁴⁰⁵ Martin LINGS, *Muhammad, his life based on the earliest sources*, s.l., The Islamic Texts Society, 1991, p. 29.

peste noul ales. În opera unor autori clasici ai islamului din primele secole de după apariția acestuia, Ibn Hisham, Ibn Sa'd al-Baghdadi și al-Tabari⁴⁰⁶, este amintit de mai multe ori personajul Bahira în varianta sus amintită, accentul fiind pus pe alegerea trimisului lui Allah pentru a revela tuturor adevărata credință în unicul Dumnezeu. După cele mai multe surse, locul în care Bahira a fost întâlnit de către tânărul Mahomed a fost orașul Bosra. În acest loc, poposea de multe ori, alături de unchiul său Abu Talib, din motive de ordin comercial.

„La Bostra exista o chilie monahală unde locuiseră mai multe generații de pustnici creștini. Chilia era plină de evanghelii, comentarii și scrierile inspirate ale acestor oameni sfinți. Potrivit tradiției arabe, ultimul dintre călugării arabi care au ocupat această sihăstrie a fost Bahira, echivalentul siriac pentru «reverend». Bahira credea că vremea «mângăietorului» profețit în Evanghelia după Ioan nu era departe. Într-o zi, Bahira contempla gânditor peisajul, observând praful ridicat de o caravană. Pe măsură ce caravana se apropia, a văzut că un nor luminos părea s-o urmărească. Nu l-a luat în seamă. Praful, căldura și lumina refractată generează astfel de spectre în deșert [...] Asta i-a trezit interesul lui Bahira. Acesta a trimis vorbă că avea să fie pregătit un ospăț pentru oamenii caravanei. [...] La vremea potrivită, negustorii quraișiți din Mecca au sosit, și când s-a ridicat ca să-i întâmpine cu tradiționalul schimb de saluturi, Bahira a cercetat cu atenție și chipul fiecărui oaspete. Nu a avut nicio revelație. Bahira nu și-a arătat dezamăgirea de față cu oaspeții săi, dar nu a putut să se abțină să întrebe «dacă nu cumva au lăsat pe cineva în urmă din

⁴⁰⁶ Odon LAFONTAINE, *Le grand secret de l'islam. L'histoire cachée de l'islam révélée par la recherche historique*, Paris, 2015, p. 17.

greșeală». «N-a mai rămas nimeni din tabără», au răspuns ei, «în afară de un băiat, cel mai tânăr dintre noi». În timp ce spuneau acestea, s-au simțit vinovați că micul Mahomed fusese exclus, așa că unul dintre ei s-a întors, l-a îmbrățișat pe băiețelul care stătea singur și l-a adus să se alăture alor săi. Dintr-o privire, Bahira și-a dat seama de enormele calități spirituale ale lui Mahomed. În timp ce mâncau, l-a întrebat pe băiat despre credința, viața, familia și ambițiile sale. Cu fiecare răspuns, Bahira devenea tot mai convins că acest orfan era cel care era așteptat de atâta timp⁴⁰⁷.

Există multe variante manuscrise ale legendei despre călugărul Bahira. Acestea au fost scrise, copiate și traduse și sunt atestate în limbile arabă, armeană, latină și siriacă. Toate variantele legendei prezintă aceleași idei și teme fundamentale, fiecare dintre ele expunând într-o manieră originală aspecte legate de decor și circumstanțe, prezentându-se în variante mai lungi sau mai scurte⁴⁰⁸. Cea mai timpurie variantă de text este cea în limba siriacă. Potrivit acesteia, un călugăr itinerant, pe nume Isuyhab (limba siriacă) sau Murhib (limba arabă) relatează întâlnirea dintre Bahira și Mahomed. În călătoriile sale, Murhib l-a cunoscut pe Bahira doar o scurtă perioadă de opt zile, după care a murit. Povestea pe care Murhib o redă i-a fost încredințată de către Hakim, un om simplu care a rămas un apropiat al călugărului Bahira în urma minunii vindecării fiului său de lepră de către însuși Bahira. Apocrifografia consemnează și alte minuni puse pe seama călugărului Bahira, minuni care

⁴⁰⁷ Barnaby ROGERSON, *Profetul Mahomed. O biografie*, traducere de Alexandru Racu, Iași, Editura Polirom, 2015, p. 67.

⁴⁰⁸ Krisztina SZILÁGYI, „Muhammad and the monk: the making of the christian Bahira legend”, în *Jerusalime Studies in Arabic and Islam*, 34/2008, p. 169-207.

stăteau sub semnul mărturisirii credinței în „Mesia, Fiul Dumnezeului celui Viu”⁴⁰⁹ sau „Mesia-Dumnezeu”⁴¹⁰.

Bibliografia din spațiul creștin, conform unor studii de specialitate, îl apreciază pe călugărul Bahira ca fiind unul dintre reprezentanții tardivi ai iudeonazareismului, care se făcea simțit în partea de nord a Siriei în secolele IV-VII. Urmare a deselor convorbiri dintre Mahomed și Bahira, primul și-a însușit mai multe cunoștințe din teologia creștină și din scrierile sfinte pe care, apoi, le-a prelucrat în diferite forme, acestea găsimu-și locul în paginile Coranului, sub forma revelațiilor a căror agent devenise câțiva ani mai târziu, după ce se căsătorise cu Kadija.

2.2.4.2. *Waraqa Ibn Nawfal*

În toate sursele Waraqa Ibn Nawfal este prezentat ca fiind un creștin practicant și verișorul paternal al Kadijei, prima soție a lui Mahomed. Imediat după prima revelație a profetului Mahomed în peștera în care era retras pentru rugăciune și meditație, acesta se întoarce acasă foarte bolnav. Soția sa Kadija apelează la vărul ei Waraqa pentru a o ajuta într-o asemenea situație. După ce Mahomed i-a povestit lui Waraqa evenimentele ce i s-au întâmplat în peșteră, acesta l-a încredințat de faptul că este vorba despre o arătare a arhanghelului Gavriil care îi transmite un mesaj de la Allah. Acest semn este o chemare divină pentru a deveni profetul Său. În cele mai multe dintre izvoare, Waraqa este pomenit ca preot creștin nestorian și un bun predicator al cetății Mecca. Studiile mai noi⁴¹¹

⁴⁰⁹ Abjar BAHKOU, „The Christian Legend of Monk Bahira. The Syriac Manuscript of Mardin 259/2. Study and English Translations”, în *Patriarchal Journal*, 2/2006, p. 4.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

⁴¹¹ Joseph AZZI, *Le Prêtre et le Prophète: aux sources du Coran*, traducere din arabă de Salina Morsy, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

au ajuns să demonstreze faptul că Waraqa era un exponent de vază al nazareenilor sau a iudeo-nazareenilor⁴¹². Comentatorul Al-Buhari (840) îl descrie în următorii termeni: „Acest bărbat [Waraqa Ibn Nawfal], care era verișorul Kadigei din partea tatălui său, îmbrățișase nazareismul înaintea apariției islamului. El știa să scrie în ebraică și copiasse în ebraică toată evanghelia pe care Dumnezeu voise ca el să o transcrie”⁴¹³.

Aproape în aceiași termeni îl descrie și Al-Ișfahânî, cu precizarea că acesta insistă asupra contribuției sale la existența unei Cărți sfinte în limba arabă: „Waraqa s-a convertit la nazareism în timpul *perioadei de ignoranță* (se referă înaintea apariției islamului, când arabii nu aveau revelată nicio carte sfântă n.n.). El a scris Cartea ebraică....”⁴¹⁴. Mai explicit din acest punct de vedere este comentatorul Muslim care precizează: „Preotul Waraqa scria Cartea arabă. El scria Evanghelia în arabă, ceea ce Dumnezeu voia să scrie el”⁴¹⁵. Aici nu este vorba despre altceva decât despre o traducere a Evangheliei în variantă unică/armonică desemnată de termenul *injîl*. Evanghelia în limba ebraică pe care Waraqa a tradus-o în arabă este de fapt o variantă evanghelică mateică scrisă în limba aramaică. O oarecare aluzie la acest fapt pot fi socotite cele două versete coranice care fac referire la Coranul scris în limba arabă: „Noi i-am pogorât un Coran arab, poate că voi veți pricepe” (*Coran* 12, 2) sau „Astfel, Allah Cel Puternic [și] Înțelept îți trimite ție revelații, tot așa cum le-a trimis și celor

⁴¹² Trebuie să amintim faptul că acest termen de *nazarean*, potrivit unor cercetători, după cum am arătat și în alte locuri, îi desemna pe creștinii din spațiul arab.

⁴¹³ Edouard MARIE GALLEZ, *Le messie et son prophète: Aux origines de l'islam. Tome II: Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire*, Paris, Editions de Paris, 2005, p. 128.

⁴¹⁴ Joseph AZZI, *Le Prêtre et le Prophète...*, p. 40, *apud* Edouard MARIE GALLEZ, *Le messie et son prophète...*, p. 128 (nota 1092).

⁴¹⁵ Muslim DÂR AL-JÎL, *Șahih*, Beyrouth, s.a., vol. I, p. 78-79, *apud* Edouard MARIE GALLEZ, *Le messie et son prophète...*, p. 129.

de dinainte de tine" (*Coran* 42, 3). Faptul că Waraqa provenea din tribul Quraish impunea oarecum o predispoziție spre preocupări religioase. Însuși Waraqa a mărturisit la un moment dat că ei, nazareenii, erau „domni ai arabilor și ghizii lor (spirituali n.n.)”⁴¹⁶. Lucrarea de traducere a Evangheliei în limba arabă era cât se poate de legitimă, dat fiind faptul că o mare parte dintre arabi (probabil cei de la orașe) erau nazareeni: „Printre arabii care erau nazareeni, exista un grup al Quraishiților [...] printre ei se afla [...] și Waraqa ibn Nawfal ibn Assad”⁴¹⁷. Cu siguranță că Mahomed a avut discuții cu Waraqa și înainte de pretinsul început al revelației sale. Spre exemplu, Waraqa a participat în calitate de „preot și mai marele nazarinenilor” la nunta lui Mahomed cu Kadija⁴¹⁸.

2.2.4.3. *Negus-ul*⁴¹⁹ din Abisinia (Etiopia)

Când Mahomed a început să-și spună deschis mesajul în public, păgânii din Mecca au început să i se opună vehement lui și noilor adepți care îl urmau, provocându-le multe probleme. Câțiva dintre aceștia și-au pierdut viața, iar mulți alții au fost umiliți și înstrăinați. Profetul și-a dat seama că era dificil pentru adepții lui să trăiască în Mecca. Cu toate că el era protejatul unchiului său care avea o autoritate în comunitatea meccană, existau totuși mulți musulmani care nu aveau niciun fel de protecție din partea cuiva față de agresiunile păgânilor din Mecca. În acest sens, Mahomed a decis

⁴¹⁶ AL-HALABÎ, *As-Sîra al halabya*, vol. I, p. 363, 155 *apud* Edouard MARIE GALLEZ, *Le messie et son prophète...*, p. 131.

⁴¹⁷ AL-YA'KÛBÎ, *Histoire [Târîh]*, Leiden, 1883, vol. I, p. 257, *apud* Edouard MARIE GALLEZ, *Le messie et son prophète...*, p. 130.

⁴¹⁸ Edouard MARIE GALLEZ, *Le messie et son prophète...*, p. 130.

⁴¹⁹ „Negus” este un titlu nobiliar etiopian care echivala cu statutul de rege; vezi Edward GIBBON, François GUIZOT (eds.), *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, Paris, Lefèvre, 1819, p. 85-86.

să-i trimită pe unii dintre adepții săi în Abisinia, în special pe aceia care nu aveau chiar nici cea mai mică protecție în cetatea lor. La acea vreme, Abisinia era condusă de către un rege (negus) creștin. Profetul i-a asigurat pe adepții săi de protecția pe care le-o va oferi conducătorul creștin⁴²⁰. La începutul carierei sale profetice, Mahomed i-a simțit aproape pe creștini, dat fiind faptul că el se vedea pe sine un apostol al monoteismului pentru poporul său care nu a avut acces la niciun mesaj divin transmis printr-o carte sacră.

În prima fază, au emigrat în Abisinia doar unsprezece arabi, după care, la scurt timp, i-au urmat alt grup, alcătuit din 83 de bărbați și femei. Musulmanii au fost primiți de către însuși regele locului, care a purtat un dialog cu reprezentantul grupului, cu trimisul lui Mahomed, pe nume Ja'far. Acesta i-a înmănat regelui o scrisoare în care era scris: „Mi-am trimis vărul, Ja'far, însoțit de un număr mic de musulmani; dacă vine la tine, primește-i cu ospitalitate”. Regele i-a primit și le-a promis să-i protejeze de dușmanii lor. În prezența regelui, le-a fost adresată o întrebare: „Ce spuneți despre Iisus?” Liderul grupului a răspuns: „Despre Iisus, putem spune doar ceea ce ne-a învățat Profetul nostru: Iisus este slujitorul și trimisul lui Dumnezeu, duhul și cuvântul lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu l-a încredințat Fecioarei Maria” Când regele Negus a auzit această mărturie, a luat o crenguță de pe pământ și a spus: „Jur, diferența dintre ceea ce credem noi despre Iisus, Fiul Mariei, și ceea ce ai spus tu nu este mai mare decât latul acestei crengi”⁴²¹.

Când păgânii din Mecca au auzit că musulmanii începuseră să trăiască în mod pașnic în comunitatea creștină, ei au trimis o delegație de oameni învățați, la rege, pentru a-l

⁴²⁰ Sahaja CARIMOKAN, *Muhammad and the People of the Book*, s.l., Xlibris Corporation, 2010, p. 520.

⁴²¹ Ismail ACAR, *art. cit.*

convinge să deporteze musulmanii din Abisinia. A avut loc o dezbatere între musulmani și delegația meccană, în fața regelui, despre ce și cum credeau musulmanii. După încheierea dezbaterii, Regele a respins cererile celor din Mecca, împreună cu darurile lor. Aceasta a fost prima mână de ajutor venită din partea unui conducător creștin pentru comunitatea tânără, dar fragilă, de musulmani.

2.2.4.4. *Creștinii din Najran*

Înainte de începutul propovăduirii sale profetice, pe când Mahomed avea vârsta de 35 de ani, se pare că acoperișul Kaabei a avut nevoie de reparații. Pentru efectuarea acestor lucrări, a fost angajat un tâmplar creștin de origine coptă⁴²² alături de care Mahomed a putut petrece mult timp. Ținând seama de preocupările lui Mahomed și de profilul creștin al tâmplarului, cei doi ar fi întreținut discuții referitoare la probleme religioase din care Mahomed a putut afla multe lucruri despre creștinism. De asemenea, foarte multe informații, Mahomed a putut afla și de la un tânăr sclav creștin, pe nume Gabr, care a copilarit împreună cu el⁴²³. Se pare că Mahomed ar fi învățat foarte multe lucruri despre revelația creștină și iudaică (Evanghelia și Tora), deoarece încă de la începutul afirmării sale ca profet și odată cu propovăduirea noii revelații, contemporanii lui Mahomed au sesizat sursa afirmațiilor sale ca fiind influențată de legătura lui Mahomed cu Gabr. Tocmai din acest fapt, în sura 16, versetul 103, se amintește: „Noi știm că ei zic: «Îl învață pe El [Coranul] un om». Dar limba aceluia spre care ei arată este străină [nearabă], în vreme ce aceasta este o limbă arabă curată”

⁴²² Heribert BUSSE, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, p. 12.

⁴²³ *Ibidem*.

Odată cu începutul activității sale profetice, Mahomed a reușit să îi convingă să adere la noua sa viziune religioasă și pe unii creștini arabi sau etiopieni din medii defavorizate. Bilal ibn Rabah a fost, de asemenea, un sclav creștin care datorită vocii sale foarte frumoase a devenit primul muezin al islamului⁴²⁴ și unul dintre cei mai apropiați discipoli ai lui Mahomed, încredințându-i chiar și vistieria sa⁴²⁵. Din această poziție, mai mulți sclavi creștini l-au putut cunoaște pe Mahomed și, astfel, unii dintre ei au urmat învățăturile sale. Spre exemplu, Addas, un sclav creștin, originar din Ninive, a rămas impresionat de felul în care Mahomed a început să mănânce un ciorchine de strugure, binecuvântându-l „în Numele milostivului și îndurătorului Dumnezeu”⁴²⁶. Mai apropiată de Mahomed a fost sclava creștină Maria din Muquauqis care a petrecut multă vreme în casa personală a profetului din Medina și alături de care Mahomed a avut un fiu. Această femeie creștină a fost dăruită lui Mahomed de către guvernatorul bizantin din Egipt cu ocazia unei vizite⁴²⁷.

Un oarecare creștin, pe nume Sargis, a fost liderul unei expediții militare în Transiordania. Despre acest lider militar se spune că era din acea regiune și că după întoarcerea din campania militară s-a convertit la islam⁴²⁸. Luna pelerinajului la Mecca presupunea o amplă acțiune comercială care implica pe lângă vânzarea obiectelor, podoabelor, alimentelor, un schimb de idei și un punct de întâlnire a culturilor. De bună seamă că existau și creștini care se ocupau cu negustoria și călătoreau în acest scop la Mecca. Spre exemplu, se cunoaște faptul că o parte a creștinilor din Higaz se pregăteau pentru

⁴²⁴ Husayn Maïka ASHTIANÎ, *Bilâl d'Afrique. Le Muezzin du Prophète*, Cité du Savoir, Fondation Imam Ali, 2001.

⁴²⁵ Heribert BUSSE, *Die Theologischen Beziehungen...*, p. 12.

⁴²⁶ *Ibidem*.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *Ibidem*.

această lună în care beduinii arabi ajungeau la Mecca⁴²⁹. În piețele orașului Mecca, printre tarabe și corturi, existau foarte mulți predicatori care propovăduiau creștinismul.

În ceea ce privește sursele predicii lui Mahomed, este evidentă influența creștină și iudaică. Revelațiile lui Mahomed au devenit literă de lege în textul Coranului și, în acest fel, apar foarte multe idei, informații și narațiuni coranice, atât din Vechiul, cât și din Noul Testament. Modul în care Mahomed a acumulat cunoștințe din creștinism și islam poate fi ușor de presupus și de stabilit. Cu siguranță că a cunoscut textul Torei, Pentateuhului sau Psaltirii, însă și cel al Evangheliilor. Nu putem cunoaște cu exactitate dacă Mahomed a avut la îndemână textul canonic al Evangheliei, dar versiuni neotestamentare precum *Diatessaronul* lui Tațian Sirianul (tipologia „evangeliei armonice”)⁴³⁰, exegeze biblice din spațiul siriac sau apocrife creștine a cunoscut cu siguranță.

Textele biblice nou-testamentare și vechi-testamentare au o întrebuințare frecventă în cultul mozaic, respectiv în cultul creștin. Astfel, participarea la ceremoniile religioase presupune o familiarizare cu textele biblice care compun ritualul dramatic cultural. Anumite ritualuri iudaice au influențat categoric ritualurile pe care le-a impus Mahomed în noua sa viziune religioasă⁴³¹.

Textele biblice au fost traduse sub o formă sau alta în limba arabă și siriacă înainte de apariția islamului. Există o ipoteză conform căreia aceste texte au reprezentat surse de inspirație pentru poeții arabi. Un poet arab important care a abordat în scrierile sale o tematică biblică a fost Umaiya ibn Abi’i-Salt din orașul Ta’if, care întreținea legături cu patricienii

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁴³¹ Jacques WAARDENBURG, *Muslims and Others: Relations in Context*, Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2003, p. 93.

orașului Mecca, în special cu membrii tribului Quraișiților, și care a fost contemporan cu Mahomed, murind abia în anul 630⁴³². În poeziile sale, Abi'i-Salt pleda pentru credința într-un Dumnezeu unic, a descris în manieră apocaliptică lăcașul lui Dumnezeu din ceruri, îngerii care-L slujesc, Raiul și Iadul. De asemenea, apar numeroase imagini ale creării lumii și a omului și relatează episoade din istoria mântuirii în care apar personaje precum Avraam, Lot, Moise, Faraon⁴³³. Pe lângă aceste relatări, apar mici intervenții în firul narativ al faptelor biblice care se vor regăsi mai apoi în paginile Coranului.

Faptul că mesajul profetic al lui Mahomed preia teme și idei religioase cunoscute deja publicului datorită poezilor care recitau în spectacole publice, poate fi dovedit prin câteva citate din Coran: „Ba ei spun: «Sunt vise încurcate! Ba El le-a plăsmuit! Ba El este mai degrabă un poet! Să ne aducă o minune așa cum au fost trimiși cei de mai înainte»” (*Coran* 21, 5). În altă parte, sunt condamnați cei care nu percep mesajul lui Mahomed ca fiind direct de la Allah: „Că el [Coranul] este Cuvântul unui Trimis nobil. Și nu este cuvântul unui poet! Însă voi nu credeți decât prea puțin!” (*Coran* 69, 40-41). „Și Noi nu l-am învățat pe el poezia, căci aceasta nu s-ar fi cuvenit pentru el. Aceasta nu este decât îndemnare și un Coran limpede” (*Coran* 36, 69). Mahomed nu putea recunoaște acest fapt. El trebuia să îndepărteze această percepție a publicului prin care el este asemănat cu un poet care culege informații din diferite izvoare, iar mai apoi creează text din propria sa imaginație. Mesajul propovăduit de Mahomed nu era un rezultat al cunoștințelor sale sau un produs al imaginației, ci un mesaj transmis direct de către Dumnezeu. Mahomed reclamă mesajul acestor poeți pe care-i acuză de faptul că sunt inspirați chiar de spirite

⁴³² Heribert BUSSE, *Die Theologischen Beziehungen...*, p. 28.

⁴³³ *Ibidem*.

demonice: „Cât despre poeți, pe ei îi urmează cei aflați în rătăcire” (*Coran* 26, 224). Răspunsul din partea majorității evident că era unul incriminator: „Să-i părăsim noi pe zeii noștri pentru un poet nebun?” (*Coran* 37, 36).

Modul în care Mahomed este perceput tinde chiar spre un nivel mai grav, fiind asemănat cu un ghicitor: „Deci înseamnă, căci, prin îndurarea Domnului tău, tu nu ești un ghicitor și nici un nebun” (*Coran* 52, 29). Chiar dacă între un ghicitor și un poet exista o discrepanță destul de mare, Mahomed a fost perceput și drept un ghicitor. Dat fiind faptul că Mahomed încerca să schimbe un întreg sistem religios, este simplu de presupus că încerca să se impună drept un profet autentic. Semnele cerute de popor pentru a-i încredința de autenticitatea misiunii sale îl putea obliga oarecum să prorocească viitorul sau să încerce săvârșirea unor miracole. Pe lângă acest lucru, faptul că mesajul lui Mahomed se încadra într-un soi de proză ritmată se asemena destul de mult cu ritualurile și mantrele ghicitorilor. Pentru a se putea feri de aceste acuzații: inspirația din sursele creștine, preluarea unor teme și idei din replicile poezilor arabi sau practicarea unor ritualuri în care se invocau diferite texte, tradiția islamică ulterioară a creat o teologie defensivă care să protejeze autenticitatea revelației lui Mahomed.

2.2.5. Mahomed – un pretins analfabet

Tradiția islamică afirmă faptul că Mahomed era analfabet, iar la vremea respectivă în Mecca nu erau alfabetizate mai mult de 15 persoane⁴³⁴, o parte dintre acestea devenind însoțitorii lui Mahomed în propovăduirea sa. Argumentul cel

⁴³⁴ Henri LAMMENS, *La Mecque à la veille de l'hégire*, Beirut, Université Saint-Joseph, Imprimerie catholique, 1924, p. 122.

mai puternic care susține aceste afirmații este surprins în textul Coranului, sura 7, 156-157: „Scrie Binele în Viața de Acum și în Viața de Apoi. Noi la Tine ne întoarcem! Domnul spuse: «Osânda Mea va lovi pe cine voiesc. Milostivenia Mea se întinde asupra tuturor. O voi scrie celor care se tem de Mine, celor care fac milostenie, celor care cred în semnele Noastre, celor care-l vor urma pe trimis – profetul care nu știa buche și pe care îl aflăm amintit la ei în Tora și în Evanghelie. El le poruncește după cuviință, el le oprește urâciunea, el le îngăduie bunătățile, le oprește ceea ce este urât, le ridică legăturile și lanțurile care-i apasă. Cei care vor fi crezut în el, cei care îl vor fi sprijinit, cei care îl vor fi salvat, cei care vor fi urmat lumina pogorâtă cu el, aceștia vor fi cei fericiți»” Termenul arab *an-nabiy-l-ummiyy* se traduce prin *ignorant, cel care nu știe să scrie și să citească*⁴³⁵, desemnând o majoritate importantă a societății arabe care se afla în analfabetism la vremea aceea.

Termenul apare și în alt loc în Coran, unde demonstrează o altă semantică, apropiată de ceea ce am afirmat înainte: „El este Cel ce a trimis printre cei neștiutori (*ummiyy*) un profet luat dintre ei pentru a le recita versetele care-i curăță, care-i învață Cartea și înțelepciunea” (*Coran* 62, 2). În acest pasaj, ca și în multe altele din Coran, sensul clar al termenului *ummiyy* se referă la arabii păgâni care, spre deosebire de evrei și de creștini, nu au primit nicio revelație și trăiau în ignoranță față de Legea lui Dumnezeu. Deci, termenul *ummiyy* nu înseamnă nicidecum *analfabet, ignorant față de scris sau citit*, așa cum afirmă tradiția islamică, ci, așa cum am putut observa, semantica termenului ne îndreptățește să afirmăm altceva. Este cert faptul că *ummiyy* provine de la arabul *umma* care, la rându-i, derivă din ebraicul *ummôt hâ- 'ôlâm* care se traduce prin *popoarele lumii*.

⁴³⁵ TABARI, *Gâmi' al-bayân fi tafsîr al-Qur'an*, Boulaq, vol. 30, apud Régis BLANCHÈRE, *Introduction au Coran...*, p. 7.

Pentru teologia islamică, afirmarea categorică a analfabetismului lui Mahomed are un caracter apologetic, dovedind caracterul pur divin al Coranului care se prezintă ca o carte dictată de Dumnezeu în limba arabă. Faptul că Mahomed era analfabet ar putea îndepărta afirmațiile juste care surprind o influență flagrantă a textelor Vechiului Testament și a Evangheliilor asupra Coranului. Unii orientaliști au optat totuși pentru a demonstra analfabetismul lui Mahomed așa cum se arată în tradiția islamică. Pentru a dovedi acest lucru, au insistat foarte mult asupra termenului *iqra!* de la începutul surei I, care nu se traduce prin *scrie!* sau *citește!*, ci mai degrabă prin *predică!*, *propovăduiește!*.

În ceea ce privește pasajul coranic care oferă un argument destul de puternic al faptului că Mahomed nu știa carte: „Și astfel ți-am trimis Noi ție Cartea. Iar aceia cărora Noi le-am dat Cartea cred în ea. Și printre aceștia sunt unii care vor crede în ea și numai necredincioșii tăgăduiesc semnele Noastre. Și tu nu ai citit mai înainte de ea nicio altă carte și nici nu ai scris-o cu dreapta ta [fiindcă era neștiutor de carte]. Atunci s-ar fi îndoit cei ce tăgăduiesc Adevărul” (*Coran* 29, 47-48), Weil, într-un amplu studiu, propune o ipoteză interpretativă prin care semantica rădăcinii *tlw* nu descrie acțiunea de a citi, ci aceea de a expune, de a comunica, a raporta verbal⁴³⁶. În acest fel, Mahomed știa să scrie și să citească, iar citatul din Coran se referă doar la ignoranța lui Mahomed față de scrierile creștine și iudaice anterioare activității sale profetice.

Polemica continuă cu o serie de argumente care susțin afirmația că Mahomed a fost familiarizat cu lumea cărții, știind să citească și să scrie. Spre exemplu, la un moment dat, Mahomed și delegatul celor din Mecca, Sohaïl, au pregătit o întâlnire la care urma să semneze un pact. Mahomed și-a

⁴³⁶ Régis BLACHÈRE, *Introduction au Coran...*, p. 9.

chemat scribul și a început să dicteze formula de început a pactului, însă a fost întrerupt de către Sohaïl care i-a spus: „Scrie! După cum scriai altădată...”⁴³⁷. Cu siguranță că acest personaj, Sohaïl, care a fost delegat pentru a rezolva în cele din urmă o misiune diplomatică, era destul de familiarizat cu disputele dintre cele două tabere (Medina și Mecca) și existau toate șansele ca acesta să-l fi cunoscut pe Mahomed încă din vremea în care trăia la Mecca. Or, în acest fel, se pare că Mahomed ar fi scris texte cu mult timp în urmă. Practicarea negustoriei presupunea obligatoriu cunoașterea scrisului și a cititului deoarece comerțul, chiar și în acea vreme, obliga la încheierea unor contracte și angajamente.

2.2.6. „Călătoria nocturnă” a profetului Mahomed (zborul lui Mahomed)

Fiind la Mecca, Mahomed a avut o viziune sau revelație care a stârnit controverse în rândul mahomedanilor cucer-nici. Este vorba despre călătoria nocturnă spre Ierusalim și în cel de-al șaptelea cer. Întâmplarea povestită de Mahomed se bazează pe legende, dar este presărată cu texte care apar în Coran. Din aceasta, relatăm cele mai importante momente, fără să intrăm în detalii. Era cea mai liniștită noapte care a fost vreodată. Națura era înmărmurită. În miez de noapte, Arhanghelul Gavriil i-a spus lui Mahomed să se trezească. I-a dat un cal alb, care avea chip uman, obraz de cal, ochii ca rubinele, strălucind ca stelele; aripi de vultur iar trupul de nestemate. Iapa a primit numele de El Borak (Fulger).

Calul se lasă încălecat doar la promisiunea lui Mahomed, Profetul Domnului, de a-l duce în Rai în ziua învierii. Lăsându-se încălecat, calul îl duse pe Mahomed la Mecca, în

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 10.

zbor. Gavriil porunci lui Mahomed să se închine pe Muntele Sinai, unde Domnul vorbi lui Moise și în Betleem, unde S-a născut Iisus. În drumul său, Mahomed a fost ispitit de două voci și o fată, care-l îndemnau să se oprească din drum. Vocea cea dintâi, a unui evreu, urmarea opririi din drum ar fi fost înrobirea arabilor de către iudei; vocea a doua, a unui creștin, arabii urmau a se converti la creștinism dacă Mahomed se oprea la chemarea vocii. Fata reprezenta lumea cu bogățiile și plăcerile ei dobândite în locul fericirii veșnice.

Continuând zborul, au ajuns la poarta templului din Ierusalim. Intrând în templu, s-a rugat cu Avraam, cu Moise, cu Iisus și cu alți profeti, apoi, o scară de lumină a coborât din cer, atingând Shakra (piatra lui Iacob). Mahomed a urcat-o, în mod supranatural, ajungând la poarta cerului. Aceasta le-a fost deschisă, iar profetul a văzut primul cer: de argint cu stele de aur și îngeri care păzeau lăcașurile sfinte de demoni. Mahomed s-a închinat tatălui său Adam, iar acesta l-a numit întâiul între profeti și cel mai de seamă dintre fiii lui. Primul cer era plin cu îngeri întruchipați în animale care mijloceau pe lângă Allah pentru animalele de pe pământ. Încântarea lui Allah era cocoșul care trezea toate animalele de pe pământ, în fiecare dimineață.

În al doilea cer, care era din metal lustruit, Mahomed l-a întâlnit pe Moise. Ajunși în al treilea cer, unde totul era bătut cu nestemate, Mahomed îl întâlnește pe Asarel, înger al morții; un înger uriaș care avea în subordinea lui o sută de mii de batalioane de oameni înarmați, acesta scria și ștergea neîncetat într-un catastif.

Al patrulea cer, făcut din cel mai pur argint, i l-a pus în față pe Îngerul lacrimilor, care deplângea păcatele omenirii. Al cincilea cer, construit din aur masiv, îl găzduia pe Aaron dar și pe îngrozitorul Înger al răzbunării, stăpân al focului. În al șaselea cer, făcut din piatra numită *hasala* sau *carbunc*ul,

era sălașul îngerului păzitor al cerului și al pământului, în subordinea căruia se află toți îngerii. Creat din zăpadă și foc, era înconjurat de un cor de îngeri care îl slăveau pe Allah care, sub legea Sa, îi unește pe toți credincioșii lui. Tot aici l-a întâlnit pe Moise care plângea de bucuria întâlnirii cu cel care urma să ducă în rai mai mulți credincioși decât el, cel care i-a dus pe păcătoșii fii ai lui Israel.

În cerul al șaptelea, l-a întâmpinat Avraam patriarhul și niște ființe celeste, într-un locaș de lumină pură. Aceste ființe erau mai mari decât pământul, aveau șaptezeci de mii de capete, care aveau șaptezeci de mii de guri, fiecare cu șaptezeci de mii de limbi care îl slăveau pe Prea Înaltul Mahomed ce a fost dus în fantasticul Sedrat (lotus din dreapta tronului lui Allah) în ale cărui ramuri păsările recitau Coranul. Fructele lui erau ca laptele și mierea. Patru râuri izvorăsc din acest copac, două care străbat raiul, iar celelalte coboară pe pământ, Nilul și Eufratul. Dus fiind spre Mamour, Casa de rugăciune, care era făcută din rubine și nestemate, unde lămpioanele nu se sting niciodată, Mahomed a primit un vas cu vin, unul cu lapte și unul cu miere. Bău din cel cu lapte. (vinul însemna pierderea poporului Arab).

Casa sfântă semăna cu Kaaba din Mecca, fiind plasată deasupra acesteia, în al șaptelea cer, este zilnic vizitată de cei mai puternici șaptezeci de mii de îngeri care o ocoleau de șapte ori. Trecând prin lumină și întuneric, înspăimântat, ajunsese la Allah cel luminat care i-a atins pieptul și umărul, dându-i multe învățături care se găsesc în Coran. Allah i-a spus să zică cincizeci de rugăciuni zilnic, experiment care a eșuat odinioară cu fiii lui Israel. La întoarcere, numărul rugăciunilor i-a fost redus cu ajutorul lui Moise, la cinci. După acestea, Mahomed a coborât în Ierusalim.

Povestirea acestei viziuni a fost relatată de istorici ca Abulfeda, El Bokhari și Gagnier. Această călătorie a stârnit

comentarii din cauza mărturisirii făcute de soția lui Aisha care a spus că în acea noapte Mahomed a călătorit cu spiritul. Relatările acesteia sunt contestate de faptul că în acea perioadă, ea nu era soția lui Mahomed. Conform afirmațiilor lui Ahmed ben Joseph, patriarhul Ierusalimului a confirmat vizita lui Mahomed în templul din Ierusalim, aducând ca dovezi ușa templului, care nu a putut fi zăvorâtă, și semnul de pe piatra lui Iacob, unde a fost priponită El Borak.

Mahomed a fost luat în derâdere de Koraișiti (care îl credeau nebun), când le relata cele întâmplute. Aceștia au cerut descrierea interiorului templului, descriere care i-a fost arătată de însuși Gavriil, în momentul relatării. A fost greu acceptată această relatare de către unii discipoli care au vrut să se lase de credință. Atunci, a intervenit Abu Bekr pe care Mahomed l-a numit El Seddek, adică Martorul Adevărului. Inspirată în mare parte din legende, este presărată pe alocuri cu texte din Coran. Fiind considerată o exagerare a fanaticilor musulmani care au înflorit o viziune frecventă a Profetului.

În ceea ce privește „călătoria nocturnă” a lui Mahomed la Ierusalim și ridicarea lui până în al șaptelea cer, există două apocrife creștine, anume *Acta Petri*⁴³⁸ și *Passio*⁴³⁹, care amintesc de „zborul lui Simon Magul”, personajul din Faptele Apostolilor (capitolul 8)⁴⁴⁰, creând astfel o similitudine între cele două personaje. Ambele texte apocrife descriu „du-

⁴³⁸ *** „The Acts of Peter”, în J.K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford Scholarship Online, 2003.

⁴³⁹ *** „The Acts of Peter and Paul”, în *Acta Apostolorum Apocrypha* (ed. R. A. Lipsius and M. Bonnet), Hildesheim - New York, Georg Olms, 1972.

⁴⁴⁰ În *Faptele Apostolilor*, capitolul 8, 9-24, ne este prezentat profilul unui vrăjitor păgân pe nume Simon care uimea prin vrăjile lui întreg ținutul Samariei. Cu toate acestea, Simon a rămas extrem de impresionat de puterea pe care o aveau Sfinții Apostoli, drept pentru care le-a cerut acestora să-l înzestreze și pe el cu o asemenea putere în schimbul unei sume de bani.

elul” în fața împăratului Nero și a locuitorilor Romei dintre Sfântul Apostol Petru și Simon Magul. Printre alte semne și minuni care încercau să convingă publicul de puterea pe care o deținea, în cele din urmă, Simon Magul a apelat la o ultimă confruntare prin care spera să îl compromită pe apostolul Petru și să dovedească propria sa apostolicitate.

În acest context, Simon Magul a început să se înalțe și să zboare deasupra orașului Roma. Apostolul Petru interpreta acest fapt printr-o colaborare a vrăjitorului cu demonii, iar pentru dovedirea acestei lucrări satanice, s-a rugat lui Dumnezeu să îndepărteze demonii de la acesta. Dintr-o dată, Simon Magul a căzut la pământ din zborul său, lovindu-se cu capul de strada pietruită⁴⁴¹. Ucenicii săi l-au ridicat și l-au dus la un fizician pe nume Castor pentru a-l salva. Eforturile lor au fost zadarnice, Simon Magul murind la scurt timp. Față de aceste evenimente relatate în *Acta Petri*, textul apocrifei *Passio* surprinde o singură diferență, constând în faptul că prezintă moartea lui Simon Magul imediat după căderea din zbor⁴⁴². Asocierea dintre călătoria nocturnă a lui Mahomed și zborul lui Simon Magul a fost realizată pentru prima dată de către Embrico de Mainz în lucrarea sa *Vita Mahumeti*⁴⁴³. Intenția evidențierii acestei asemănări avea drept scop ilustrarea unei similitudini între primii eretici ai creștinismului și ereticii acelor vremuri. Aprecierile timpurii asupra islamului, văzut ca o nouă erezie hristologică și gnostică cu influențe păgâne, s-au bazat pe un background patristic enunțat de părinți precum Sfântul Irineu de Lyon, Fericitul Ieronim sau Vincențiu de Lerin. Preocupați de păstrarea unei unități

⁴⁴¹ Alberto FERREIRO, „Simon Magus, Nicolas of Antioch, and Muhammad”, în *Church History*, 72-1/2003, p. 57.

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ John TOLAN, „Anti-Hagiography: Embrico of Mainz’s *Vita Mahumeti*”, în *Journal of Medieval History*, 22-1/1996, p. 25-41.

dogmatice autentice a creștinismului primar, cei trei Părinți ai Bisericii amintiți mai sus au atacat vehement orice deviere de la învățătura Sfinților Apostoli.

Încă din paginile Noului Testament întâlnim câteva interpretări eronate ale practicării credinței în Iisus Hristos și observăm o confruntare a tinerelor comunități creștine cu vechile cutume religioase și spirituale, ceea ce conduce lesne spre o răstălmăcire a învățăturii Mântuitorului. Unii dintre Părinții Bisericii îl consideră pe Simon Magul vinovat de toate ereziile...⁴⁴⁴. Zborul lui Simon a devenit în literatura profană și religioasă un element magic produs prin ritualuri vrăjitoarești și demonice. Stabilirea unei corespondențe între Simon Magul și Mahomed a dus instantaneu la crearea unei imagini negative a profetului în spațiile non-musulmane. Embrico, în lucrarea amintită mai sus, duce mai departe această corespondență, ajungând să vorbească despre o întâlnire dintre cele două personaje. Magus ajunge la Ierusalim unde tocmai murise „părintele spiritual al cetății”⁴⁴⁵. După ce a reușit prin viclenie să înșele mai multe persoane, mulțimea a cerut ca acesta să devină „pontifexul orașului”⁴⁴⁶. Odată cu instalarea lui Magus în oraș ca *pontifex*, a apărut o ceată de demoni care înspăimântau oamenii, drept pentru care au fost nevoiți să-l îndepărteze pe Magus din cetatea lor. Simțindu-se strâmtorat, a chemat o ceată de demoni care l-au purtat pe calea aerului până în Libia, unde a avut loc întâlnirea lui cu Mahomed. Cei doi au realizat un complot prin care l-au ucis pe guvernatorul Libiei, iar Mahomed, convins de către Magus, a luat-o de soție pe văduva guvernatorului, devenind apoi chiar el însuși guvernator în Libia⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ Alberto FERREIRO, „Simon Magus and Priscillian in the «Commonitorium» of Vincent de Lérins”, în *Vigiliae Christianae*, 49-2/1995, p. 100-188.

⁴⁴⁵ Alberto FERREIRO, „Simon Magus, Nicolas of Antioch...”, p. 58.

⁴⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

O altă legendă legată de originea călătoriei nocturne a lui Mahomed este prezentată într-un studiu detaliat al lui Alexandre Eckhard⁴⁴⁸. Așa cum poate fi observat și din alte relatări ale lui Embrico, zborul lui Mahomed nu a fost un ajutor oferit din partea demonilor, nici un efect al practicării magiei, ci a fost mai degrabă un exercițiu și un calcul fizic prin care cu ajutorul magneților se putea efectua o astfel de ridicare de la pământ. O astfel de practică și-ar avea originea chiar din Egiptul antic⁴⁴⁹ și are la bază o tehnică magnetică. În relatarea lui Embrico este vorba despre un călugăr magician care a construit în Libia un templu în cinstea lui Mahomed⁴⁵⁰. Pentru a-și arăta credința în acest profet, a folosit magneți pentru a putea suspenda în aer corpul lui Mahomed⁴⁵¹.

CONCLUZII

Capitolul al doilea a expus profilul religios-moral al Mântuitorului nostru Iisus Hristos și profilul religios-moral al lui Mahomed, profetul islamului. Am putut observa faptul că Iisus Hristos este Dumnezeu-Omul întrupat în istorie pentru mântuirea lumii și se identifică cu Cuvântul Cel din veci al Tatălui, cu Logosul divin, prin Care toate s-au făcut. Cu alte cuvinte, Logosul are o valoare universală și copleșește sistemele teologice ca forme conceptuale de articulare a teologiei.

⁴⁴⁸ Alexandre ECKHARD, „Le cercueil flottant de Mahomet”, în *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts à Ernest Hoepffner*, Slatkine, 1974, p. 77-89.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 80. Unul dintre regii Ptolemei și-a propus să construiască un templu închinat surorii lui, în care urma să existe o statuie suspendată în aer cu ajutorul acestei tehnici magnetice.

⁴⁵⁰ John TOLAN, „Un cadavre mutilé: le déchirement polémique de Mahomet”, în *Le Moyen-Âge*, 1/1998, p. 55.

⁴⁵¹ Alberto FERREIRO, „Simon Magus, Nicolas of Antioch...”, p. 59.

Pe de o parte, Iisus Hristos este, în esență, Cuvântul lui Dumnezeu și Sfânta Scriptură se desăvârșește prin El. Astfel, credinciosul poate trăi cu adevărat Biblia din punct de vedere moral, trăind viața sacramentală a Bisericii lui Hristos și fiind un mădular viu și activ al Trupului Său tainic. Pe de altă parte, Iisus Hristos este modelul desăvârșirii morale, El este modelul după care ne coordonăm viața și acțiunile și modelul pe care îl urmăm în lucrarea virtuților. Cuvântul Său este același cu persoana Sa și El Se identifică prin cuvintele Sale și ne cheamă, *hic et nunc*, ca pe toți cei pe care i-a întâlnit și le-a vorbit, să urmăm Calea, Adevărul și Viața.

În ceea ce privește profilul biografic al profetului Mahomed, am insistat mai mult asupra datelor biografice de ordin istoric, având în vedere faptul că el nu poate fi comparat cu Mântuitorul Iisus Hristos și nu poate fi prezentat un raport de similitudine între cei doi. Chiar și în Coran, Iisus este considerat un profet la fel ca și Mahomed și apare chiar de mai multe ori decât acesta. Rolul lui Mahomed în soteriologia islamică este redus la minimum, însă musulmanii se raportează la el cu deosebită evlavie, fiind cel care a primit revelația ultimă a cărții și care devine interpretul prin excelență al cuvintelor sacre. Am încercat să evidențiem legăturile profetului cu lumea creștină și cu personajele istorice care l-au influențat.

Considerăm că cele prezentate ne pot convinge de faptul că Mahomed a fost implicat într-o mișcare iudeo-creștină și aceasta i-a orientat filosofia religioasă. De asemenea, Mahomed nu poate nicidecum, din punctul nostru de vedere, reprezenta un model moral pentru musulmanul de azi, având în vedere faptul că el este cel care nu a respectat întotdeauna cuvântul Coranului. De asemenea, perioada medineză a revelației Coranului este marcată strict de aspecte politice și lectura cronologică a surselor ne oferă impresia articulării unor precepte coranice, descoperite strict pentru nevoile de atunci ale micii comunități adunate în jurul lui Mahomed.

III. PARADIGMA MORALEI ÎN TEXTUL BIBLIC ȘI ÎN TEXTUL CORANIC

3.1. DECALOGUL ÎN BIBLIE ȘI ÎN CORAN – O ABORDARE COMPARATIVĂ

Atunci când este vorba despre chestiuni punctuale de ordin moral, unul dintre primele repere în tratarea subiectului în cauză îl reprezintă apelul la prevederile Decalogului. Acest lucru este datorat mai ales faptului că cele zece porunci fac parte din legea morală a creștinismului și a iudaismului, religii care au avut un rol deosebit în dezvoltarea sistemelor de etică din spațiul european și nu numai. Când privește islamul, putem afirma faptul că, în linii mari, și prevederile coranice conțin în variate forme prevederile Decalogului, care au fost preluate pe diferite căi, în diferite contexte socio-culturale, de către profetul Mahomed și de către primii săi adepți, cu toate că exista deja un fond pre-islamic care avusese un contact cu morala iudaică.

3.1.1. Dimensiunea morală a legii mozaice în creștinism și în islam

În ceea ce privește atitudinea creștinismului și a islamului față de legea lui Moise, trebuie să specificăm faptul că ambele religii recunosc originea divină și revelată a acesteia, însă ambele afirmă caracterul ei imperfect și provizoriu. Moise este amintit atât în textul Noului Testament, chiar de către Însuși Mântuitorul Iisus Hristos, cât și în textul Coranului.

Având în vedere faptul că legea mozaică prevede mai multe aspecte importante ale legii pozitive, atât în creștinism, cât și în islam, se poate face o analiză a dimensiunii morale a preceptelor veterotestamentare din punctul de vedere al teologiei creștine și a celei islamice, dar mai ales o tratare din perspectivă biblică și coranică.

3.1.1.1. *Legea morală mozaică în creștinism*

În ceea ce privește atitudinea creștină față de legea vechitestamentară, trebuie să precizăm faptul că aceasta este inclusă în corpul biblic canonic și, ca atare, este tratată în manualele de morală, fiind completată sau lămurită în lumina Noului Testament, prin descoperirea noii legi aduse de Însuși Mântuitorul Iisus Hristos Care a zis: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau prorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc” (*Matei 5, 17*). Caracterul revelat și divin al acesteia este indiscutabil în teologia creștină. În mai multe locuri din epistolele sale, Sfântul Apostol Pavel vorbește despre *Legea lui Dumnezeu* referindu-se la *Legea lui Moise*: „Că, după omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu” (*Romani 7, 22*) sau „Într-adevăr Moise, după ce a rostit față cu tot poporul toate poruncile din Lege, luând sângele cel de viței și de țapi, cu apă și cu lână roșie și cu isop, a stropit și cartea și pe tot poporul, și a zis: Acesta este sângele testamentului pe care l-a poruncit vouă Dumnezeu” (*Evrei 9, 19-20*).

Față de Moise care a adus legea prin poruncile primite pe Sinai, Iisus Hristos este Cel Care a adus adevărul mântuitor și harul sfințitor: „Pentru că Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos” (*Ioan 1, 17*). Tot ce era imperfect și oarecum provizoriu din punct de vedere moral a fost dat la o parte de către Mesia.

În Evanghelia după Matei, acolo unde ne este redată Predica de pe Munte, vorbind despre mai multe aspecte ale moralei care sunt prezentate în legea Vechiului Legământ, Iisus Hristos aduce multe completări cu privire la acestea sau chiar le schimbă radical sensul și scopul. În acest sens, am putea aduce drept exemple doar referirile la iubirea vrăjmașilor, la postire, la rugăciune, la relația dintre bărbat și femeie etc. (*Matei 4-6*).

Caracterul imperfect al Legii Vechiului Testament este pus în contrast cu Legea Noului Testament prin care se poate cristaliza morala creștină bazată pe preceptele biblice, atât noutestamentare, cât și vechitestamentare. Scopul legii vechi a fost acela „de a pregăti poporul lui Israel pentru viitorul său mesianic, urmărindu-se mai întâi propria lui mântuire, iar apoi mântuirea tuturor”⁴⁵². În acest sens, Sfântul Apostol Pavel zice: „Astfel că Legea ne-a fost călăuză spre Hristos, pentru ca să ne îndreptăm din credință” (*Galateni 3, 24*). Pregătirea poporului pentru noua etapă a vieții religioase s-a făcut prin monoteismul religios și etic al Vechiului Testament (credința într-un singur Dumnezeu și ascultarea de poruncile Lui), prin conștiința unei izbăviri generale, având în vedere conștiința păcătoșeniei și a vinovăției și speranța în lucrarea harului dumnezeiesc.

Deși, în termeni generali, legea mozaică prescrie atât noțiuni de ordin moral, cât și de ordin ceremonial și politic, Decalogul conține în mod explicit consecințele imediate ale principiilor celor mai generale ale legii morale naturale. Cu două excepții (porunca a doua și porunca a patra), poruncile dumnezeiești accentuează aspectele de ordin moral ale legii, stabilindu-se un corp legislativ etic și universal. „Decalogul are o valoare absolută și veșnică, fiind temelia între-

⁴⁵² TMO, p. 122.

gii învățături morale. Valoarea lui absolută se explică prin concordanța sa deplină cu dispozițiile legii morale naturale, a cărei consecință este”⁴⁵³.

Un alt aspect important este faptul că adevărul Legii Mozaice nu are sensul pe care noi îl acordăm, spre exemplu, legislației statului, aceasta din urmă comportând o finalitate socială. În Vechiul Testament, respectarea Legii face referire la „acordul” dintre Dumnezeu și seminția lui Israel, de fidelitate față de Legea divină având să depindă calitatea fiecărui israelit, de membru al poporului lui Dumnezeu. De asemenea, transmiterea Legii lui Moise poate fi considerată similară cu revelarea Numelui divin, Decalogul având la bază chemarea poporului lui Israel să primească Numele Domnului și să devină fiu al adevărului⁴⁵⁴. Vechiul Testament este cel care „deschide povestea”⁴⁵⁵ mântuirii neamului omenesc și a monoteismului biblic.

Cele zece porunci, considerate ca fiind o „călăuză spre Hristos” (*Galateni* 3, 24), pot fi rezumate la două: iubirea față de Dumnezeu și iubirea manifestată față de semenii noștri. Făcând referire la conținutul lor, Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Romani, arată faptul că poruncile Decalogului sunt mult mai vechi decât existența propriu-zisă a lor, ele fiind sădite în firea omenească: „Căci când păgânii, care nu au lege, din fire fac cele ale legii, ei fără să aibă lege își sunt loruși lege. Ei arată fapta legii scrisă în inimile lor prin mărturia conștiinței și prin judecățile lor, care îi învinovătesc sau chiar îi apără” (*Romani* 2, 14-15). Astfel, conform cuvintelor Apostolului neamurilor, cele zece porunci pot fi definite

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 123.

⁴⁵⁴ Christos YANNARAS, *Libertatea moralei*, traducere de Mihai Cantuniari, București, Editura Anastasia, 2004, p. 48-51.

⁴⁵⁵ Claus WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, traduit de l'allemande par Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 5.

drept „prima et comunia praecepta legis naturae”⁴⁵⁶, fiind, în același timp, o lege permanent valabilă.

3.1.1.2. Legea morală mozaică în islam

Încă dinaintea începuturilor islamului a existat o legătură între evrei și populațiile locuitoare din cuprinsul peninsulei Arabiei și nu numai. Astfel, religia mozaică a fost pentru viitorii adepți ai lui Mahomed o credință pe care ei o cunoșteau în linii mari și față de care se presupune că aveau un oarecare respect, ținând seama și de faptul că rațiunile pentru care evreii locuiau în teritoriile arabe erau de natură comercială, lucru care-i avantaja atât pe arabii citadini, cât și pe beduini⁴⁵⁷. După unii cercetători, prezența evreilor în spațiul arab ar putea fi atestată încă din epoca exilului, din secolul VI î.Hr.⁴⁵⁸, ocupând zona orașelor Yatrib și Khaybar, după care s-au răspândit și în alte cetăți importante. La începuturile islamului, existau deja triburi importante și foarte bine conturate în numeroase cetăți ale Arabiei, cu care Mahomed a intrat în contact de mai multe ori⁴⁵⁹.

În textul Coranului, se vorbește despre descoperirea pe care Dumnezeu i-o face lui Moise și despre legea sau cartea pe care o descoperă drept călăuză pentru fiii lui Israel. În sura a 17-a, este prezentat acest lucru limpede în primele versete, urmând ca apoi să fie emisă pretenția unei recunoașteri a revelației primite de către Mahomed ca o încununare a des-

⁴⁵⁶ Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă” p. 247.

⁴⁵⁷ Norman A. STILLMAN, *The Jews of Arab Lands*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1979, p. 12 sqq.

⁴⁵⁸ Abdelwahab MEDDEB, Benjamin STORA (coord.), *Histoire des relations entre juifs et musulmans des origines à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 7.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 61.

coperirii lui Dumnezeu către lume. Nu sunt multe locuri în care textul Coranului amintește de revelația din Tora, însă ne putem da lesne seama de sursa de inspirație a unor sure sau versete, având în vedere legăturile dintre evrei și musulmani în secolele VI-VII. Se pot identifica și pasaje diferite sau, am putea spune, modificate, față de varianta biblică. Aceasta se datorează în mare parte unor texte sursă sau texte suport provenite din diferite medii hibride din punct de vedere religios sau din *midrashim* sau *hadith* sau chiar din diferite tradiții religioase perpetuate pe cale orală⁴⁶⁰.

Multe aspecte din istoria vechitestamentară sunt amintite în Coran sub diferite forme și redată în diferite circumstanțe de ordin istoric. Marile capitole ale istoriei biblice au avut un ecou în paginile Coranului, fiind fapte cunoscute în spațiul Orientului Apropiat și prezentate în diferite cărți sau tradiții care circulau la acea vreme când Mahomed începe activitatea sa de lider religios. Începând cu primele referate ale creației și până la periplul exodului în Egipt și primirea legii de către Moise pe Muntele Sinai⁴⁶¹, textul Coranului prezintă mențiuni rezumative în acest sens.

Din punctul de vedere al teologiei islamice și al exegezei coranice, legea mozaică reprezintă un moment în seria discontinuă a intervențiilor divine în lume și în istoria acesteia. Așa cum creștinismul vorbește despre istoria mântuirii și etapele revelației divine care conduc toate către Hristos Domnul, la fel procedează și islamul, recunoscând legea lui Moise ca un moment al intervenției lui Allah în istoria mântuirii, totul fiind închis și desăvârșit odată cu legea adusă de către pro-

⁴⁶⁰ Jean Noël ALETTI, et alii, *Bible et sciences des religions. Judaïsme, christianisme, islam*, Namur – Bruxelles, Presses Universitaires de Namur – Éditions Lessius, 2005, p. 10.

⁴⁶¹ Cherubino Mario GUZZETTI, *Bibbia e Corano. Un confronto sinottico*, Milano, Edizioni San Paolo, 1995, p. 120-123, 131-171.

fetel Mahomed: „Muhammad nu este tatăl nici unuia dintre bărbații voștri, ci el este trimisul lui Dumnezeu și pecetea profeților. Dumnezeu este Atotcunoscător” (*Coran* 33, 40).

După textul Coranului, Moise a primit mesajul divin și scrierea sfântă de la Dumnezeu (2, 55-87; 6, 91, 154; 7, 144-145; 21, 48; 23, 49; 28, 43; 32, 23; 37, 117; 40, 53; 41, 45), vorbindu-i ca unui confident: „Noi le-am dezvăluit profeților a căror istorie ți-am povestit-o și profeților a căror istorie nu ți-am povestit-o. Cu adevărat Dumnezeu a vorbit lui Moise” (*Coran* 4, 164) și „Noi l-am chemat pe coasta dreaptă a Muntelui și ni l-am apropiat ca om de încredere” (*Coran* 19, 52). Prin activitatea profetului Moise, Dumnezeu a salvat poporul evreu de la robia din țara Egiptului (*Coran* 28, 29-31), el fiind cel care a stabilit termenii unui legământ între Dumnezeu și poporul ales (*Coran* 2, 51, 63, 93; 20, 80). Această imagine biblică vechitestamentară a profetului legislator care are propria lui cale de comunicare cu Dumnezeu, pe care o transmite apoi poporului din care face parte, a fost puternic cultivată de către Mahomed care s-a erijat pe sine drept un lider spiritual și politic pentru poporul din care făcea el parte.

Chiar dacă multe dintre prescripțiile de ordin moral din legea mozaică și-au găsit locul în Coran, într-o măsură mai mică sau mai mare, totuși, ele erau considerate imperfecte din punct de vedere teologic. Preluând ideea împlinirii scripturilor prin venirea lui Mesia ca plinitor al Legii, și Coranul vorbește despre o nouă lege care se va da poporului: „Eu întăresc Tora dinaintea mea și vouă vă dau dezlegare la o parte dintre cele oprite. Eu v-am adus vouă un semn de la Domnul vostru. Temeți-vă de Dumnezeu și dați-mi ascultare!” (*Coran* 3, 50). În mod paradoxal, atunci când se vorbește despre semnul venit de la Dumnezeu, Coranul îl prezintă pe acesta ca fiind Iisus, fiul Mariei, putând fi considerat cel care împlinește revelația divină prin legea adusă de el. „Când li-

sus a adus dovezile vădite spuse: „Eu am venit cu înțelepciunea ca să vă deslușesc pentru ce vă învrăjbeați. Temeți-vă de Dumnezeu și dați-mi ascultare!” (Coran 43, 63).

Există și teologi musulmani care vorbesc chiar despre necesitatea respectării celor zece porunci ale Decalogului ca esență a legii morale, reprezentând „cel mai complet cod comportamental pe care trebuie să îl urmeze fiecare musulman în parte”⁴⁶². Cu toate că nu toți teologii musulmani împărtășesc ideea profesorului amintit, preceptele legii vechi, expuse în Vechiul Testament, în mod special în cele zece porunci, pot fi regăsite cu ușurință în textul Coranului. De asemenea, acestea sunt practicate de către credincioșii musulmani, iar contextul general al moralei islamice se apropie mai mult de filonul iudaic decât de tradițiile populațiilor arabe preislamice sau de lumea religioasă veche a Orientului Apropiat și Mijlociu.

3.1.2. Cele zece porunci ca esență a legii morale

După cum accentuam într-unul dintre subcapitolele precedente, legea morală a Vechiului Testament reprezintă o pecetluire dumnezeiască menită să trezească în sufletele fiilor lui Israel conștiința păcătoșeniei lor, precum și dorința lor de a se îndrepta⁴⁶³. Constituind o temelie a conduitei morale a evreilor, cele zece porunci au o însemnătate aparte între legile și poruncile din Vechiul Testament, importanța religioasă-morală a Decalogului fiind evidențiată prin faptul că Însuși Dumnezeu a scris poruncile pe două table de piatră cu degetul Său (cf. *Ieșirea* 31, 18), acest aspect reliefând atât valoarea

⁴⁶² Solomon Alexander NIGOSIAN, *Islam: Its History, Teaching, and Practices*, s.l., Indiana University Press, 2004, p. 117,

⁴⁶³ TMO, p. 124-125.

divină a Legii, cât și obligativitatea respectării poruncilor⁴⁶⁴. Sfântul Irineu de Lyon consideră că degetul lui Dumnezeu este cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi, Duhul Sfânt; Cel ce porcede de la Tatăl (cf. *Matei* 12, 28)⁴⁶⁵.

Decalogul, regăsit în Vechiul Testament în cuprinsul cărților *Ieșirea* (20, 1-17) și *Deuteronom* (5, 6-21), stă în centrul întregii Legi veterotestamentare, sintetizând toate îndatoririle religios-morale și sociale ale umanității⁴⁶⁶. Cele zece porunci reprezintă cea mai desăvârșită legislație religios-morală a antichității, sistematizarea și prezentarea acestora evidențiind faptul că acestea denotă o origine divină⁴⁶⁷. Reprezentând sâmburele legislației veterotestamentare, Decalogul, considerat ca fiind „un strigăt al eternei rânduiei morale a lui Dumnezeu”⁴⁶⁸, a devenit un bun al întregii creștinătăți, valabil în toate timpurile și în toate locurile. Forma lui scurtă a înlesnit memorarea sa de către oameni, dar și generalizarea sa, cele zece porunci reprezentând, totodată, singura lege din Vechiul Testament ce nu a fost abolită de-a lungul timpului⁴⁶⁹.

Deși au fost primite de către Moise în urmă cu 3500 de ani, poruncile nu și-au pierdut din valabilitatea și necesitatea cu care se impuneau „celor de demult” Decalogul nu a fost dat în mod exclusiv iudeilor, ci este valabil pentru întreaga

⁴⁶⁴ Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă”, în *Mitropolia Moldovei*, 5/1956, p. 246.

⁴⁶⁵ Sfântul IRINEU DE LYON, *Demonstrația propovăduirii apostolice. Catehism pentru adulți*, traducere, introducere și note de dr. Irineu Pop-Bistrițeanul, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2007, p. 47-48.

⁴⁶⁶ Mircea CHIALDA, „Îndatoriri moral-sociale după Decalog”, în *Studii Teologice*, 9-10/1956, p. 604.

⁴⁶⁷ Ioan ZĂGREAN, *Morala creștină. Manual pentru Seminariile Teologice*, ediția a III-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2002, p. 30.

⁴⁶⁸ *** *Curs de Teologie Morală sau lecțiuni de Morală creștină*, edițiunea II, Tipografia „Jockey-Club” Ion C. Văcărescu, București, 1921, p. 106.

⁴⁶⁹ Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă” p. 246-247.

omenire⁴⁷⁰. Chiar dacă, de-a lungul timpului, Dumnezeu a dat evreilor și alte porunci prin profeți, acestea nu trebuie considerate ca având un mesaj diferit de Legea lui Moise, ci trebuie reflectate în strânsă legătură cu Decalogul. Prin expresiile neotestamentare „Legea și profeții” și „să asculte de Moise și de proroci”, este evidențiată tocmai această legătură strânsă dintre poruncile predate de către Dumnezeu profeților Săi și Decalog⁴⁷¹.

Cele mai semnificative caracteristici ale celor zece porunci sunt diferite în islam față de accepțiunea și sensul lor în creștinism, dar și în iudaism. Aceste caracteristici sunt reprezentate de absența accentului pe ascultarea de cei aflați la putere și o înclinație asupra aspectelor pragmatice ale vieții. Aceasta din urmă este exemplificată prin câteva porunci care oferă instrucțiuni privind afacerile și comportamentul. Similaritatea între preceptele Decalogului din paginile Coranului cu cel autentic din Sfânta Scriptură a Vechiului Testament, constă în sensul că și unele și altele pun accent pe bunătate și pe iertare. De asemenea, în islam și în iudaism, cele zece porunci au anumite puncte comune întrucât ambele conțin precepte de ordin social și teologic. Cu toate acestea, „Islamul pune accent pe intenție și faptă, mai degrabă decât pe consecințe ca și criteriu de evaluare”⁴⁷². În contrast cu ideile teologice și morale ale creștinismului, islamul a fost inițiat în primă fază ca o religie a elitelor, fiind transferată ulterior maselor. Islamul, în principiu, spre deosebire de creștinism și iudaism, nu condamnă puterea și abuzul de putere. Cele

⁴⁷⁰ Nicolae V. DURA, „Decalogul în expunere catehetică”, în *Mitropolia Ardealului*, 7-9/1982, p. 467.

⁴⁷¹ Ioan ZĂGREAN, *Morala creștină. Manual pentru Seminarile Teologice...*, p. 28.

⁴⁷² Abbas J. ALI, Robert C. CAMP, Manton GIBBS, „The Ten Commandments Perspective on Power and Authority in Organizations”, în *Journal of Business Ethics*, 26/2000, p. 357.

zece Porunci ale Islamului nu fac referiri la putere sau la tolerarea acesteia. Cu toate acestea, pe măsură ce s-a dezvoltat și s-a răspândit în noi teritorii, islamul a permis dezvoltarea de simboluri puternice și, implicit, abuzul de funcții și de autoritate a devenit comun.

3.1.2.1. Porunca I a Decalogului

„Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău, Care te-a scos din pământul Egiptului și din casa robiei. Să nu ai alți dumnezei afară de mine!” (*Ieșirea* 20, 2-3);

„Urmează ceea ce ți-a fost revelat de către Domnul tău. Nu există altă divinitate în afara Lui! Și nu-i lua în seamă pe cei care-I fac asociați!” (*Coran* 6, 106);

„Deci să știi că nu există altă divinitate afară de Allah și cere iertare pentru păcatele tale și pentru dreptcredincioși și dreptcredincioase! Allah cunoaște umbletul vostru [pe pământ] și-odihna voastră” (*Coran* 47, 19);

„Și El este Allah. Nu există altă divinitate în afară de El! A Lui este lauda atât în această lume cât și în Lumea de Apoi și la El este judecata și la El veți fi aduși înapoi!” (*Coran* 28, 70);

„Allah! Nu există altă divinitate în afară de El! Ale Lui sunt numele cele mai frumoase!” (*Coran* 20, 8).

Prima dintre cele zece porunci ne arată limpede faptul că există un singur Dumnezeu, ființă supremă și personală, pe care trebuie să ne străduim să o iubim și să o cunoaștem. În robia Egiptului, evreii aveau tendința să se închine la alți dumnezei, uitând astfel de Dumnezeul Cel adevărat, Căruia aveau datoria să I se închine și să-I mulțumească⁴⁷³. Această

⁴⁷³ Ioan MIRCEA, „Cele zece porunci, în lumina Noului Testament”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 3-4/1984, p. 177.

poruncă nu se adresează, însă, doar evreilor, ci deopotrivă și nouă, tuturor creștinilor, care avem permanent datoria de a crede în singurul și adevăratul Dumnezeu, fără a considera vreun alt lucru ca divinitate⁴⁷⁴. De asemenea, conform acestei porunci, noi trebuie să ne înălțăm mintea spre Dumnezeu și să-L adorăm, recunoscându-L ca fiind unicul Creator și Stăpân al Universului. Prin acest act, omul se eliberează de închiderea în sine, de robia păcatului și de idolatria lumii⁴⁷⁵.

Această primă poruncă din Decalog este formată din două părți. Dacă în prima parte este prezentată Revelația divină despre Dumnezeu Cel adevărat, în cea de-a doua regăsim interdicția fermă de a avea alți dumnezei. Dumnezeu nu reprezintă o idee sau o creație omenească, ci este cu adevărat o Ființă reală și personală care nu a rămas izolată lumii, ci i s-a descoperit pentru a putea fi răscumpărată din robia pierzării. Totodată, prin îndemnul de a nu avea alți dumnezei, ni s-a arătat grija incomensurabilă pe care Domnul o poartă întregii omeniri, arătându-ni-se prin aceasta că ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu Cel adevărat constituie pentru om o stare de nesiguranță, lipsită de orice nădejde⁴⁷⁶.

Datorită faptului că Dumnezeu este Stăpânul nostru, reiese faptul că Acesta are dreptul să ne poruncească, noi având datoria să ne supunem poruncilor Sale fără nicio împotrivire. Dacă respectăm acest îndemn, atunci noi vom putea găsi ajutorul și sprijinul în brațele Sale de care putem îndrăzni să ne prindem cu tot curajul în clipa suferinței și a încercării noastre⁴⁷⁷. Astfel, noi trebuie să credem cu fermitate că există un Dumnezeu veșnic și să-L primim cu dragoste

⁴⁷⁴ TMO, p. 128.

⁴⁷⁵ † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești*, ediția a doua, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2014, p. 9-10.

⁴⁷⁶ Nicolae V. DURA, „Decalogul în expunere catehetică” ..., p. 469.

⁴⁷⁷ Tóth TIHAMÉR, *Cele zece porunci*, vol. I, Iași, Editura Presa Bună, 2006, p. 44.

în sufletul nostru. Având calitatea de fii ai lui Hristos, trebuie să avem mereu nădejdea că Dumnezeu Cel adevărat și unic este mereu cu noi⁴⁷⁸.

Observăm faptul că prima poruncă din Legea lui Moise ne îndeamnă să Îl iubim cu toată ființa noastră pe Dumnezeu, în timp ce ultima dintre cele zece evidențiază obligativitatea de a ne feri de poftele inimii și de a nu lăsa ca acestea să pună stăpânire asupra ființei noastre. Astfel, observăm limpede că toată împlinirea Legii purcede din iubirea către Dumnezeu, în vreme ce încălcarea voii Sale are la bază pofta cea rea a inimii⁴⁷⁹. Noi, creștinii, păcătuim împotriva acestei porunci atunci când facem din eul nostru și din obiceiurile noastre un idol căruia ne închinăm. De asemenea, această poruncă este încălcată de către ereticii care au o credință diferită decât cea a Bisericii lui Hristos, precum și de către cei care se leapădă de dreapta credință sau care practică alte culte deșarte⁴⁸⁰. Printre faptele contrare acestei porunci, se mai regăsesc indiferentismul religios, superstiția sau apostazia⁴⁸¹.

În ceea ce privește atitudinea teologiei islamice față de preceptele coranice anunțate mai sus, care se referă la monoteismul coranic, trebuie să avem în vedere faptul că, în concepția multor cercetători, islamul accentuează ideea monoteismului radical, cel puțin într-o accepțiune semantico-fără rigori de ordin teologic. Nu este vorba despre faptul că teologia creștină nu îmbrățișează întru totul monoteismul biblic, ci este vorba despre înțelegerea dogmei Sfintei Treimi pe care islamul și profetul Mahomed nu au putut-o surprinde în complexitatea dimensiunii ei și atunci au tratat-o ca atare. Oricum, mediul în care a activat Mahomed nu era unul

⁴⁷⁸ Nicolae V. DURA, „Decalogul în expunere catehetică”..., p. 469.

⁴⁷⁹ *** *Curs de Teologie Morală sau lecțiuni de Morală creștină*..., p. 107.

⁴⁸⁰ † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești*..., p. 11.

⁴⁸¹ TMO, p. 128.

propice înțelegerii dogmei curate a creștinismului și implicat a Sfintei Treimi. În acest sens, islamul devine acuzator la adresa creștinismului, imputând falsificarea Scripturilor și adoptarea unor forme de politeism (asociați).

Cu toate că în textul Coranului pot fi surprinse argumente care să conducă spre o înțelegere a Treimii și a ființei ipostaziate a dumnezeirii, fiind amintit de mai multe ori Tatăl Creator și lucrarea Duhului Sfânt care s-a arătat peste profetul Iisus, totuși, dogma trinității a fost respinsă. Au fost unele încercări de apropiere față de dogma Treimii ale teologilor musulmani, încercări ce nu sunt deloc de luat în seamă, însă acestea nu s-au impus în teologia oficială a islamului⁴⁸². Cu toate că exista o literatură teologică ortodoxă și în limba arabă⁴⁸³, erau multe confuzii de ordin doctrinar în spațiul arab creștin puse sub semnul politicului care intervenea în chestiunile sensibile ale dogmei creștine.

Dogma Sfintei Treimi nu a putut prinde teren în universul islamic și datorită structurii sale interne ce impune o înțelegere diferită asupra existenței în sine și asupra întregului univers. Islamul, fiind o religie a autorității radicale, s-a pliat mult mai bine pe forma unui monoteism radical, așa cum a fost statuat în teologia islamică după secolul al XI-lea⁴⁸⁴. Din unele versete ale textului coranic se poate lesne observa atitudinea vădit antitrinitară: „O, oameni ai Cărții! Nu întreceți măsura în credința voastră! Nu spuneți despre Dumnezeu decât Adevărul! Da, Cristos! Iisus, fiul Mariei, este trimisul lui Dumnezeu, Cuvântul Lui pe care l-a aruncat Mariei, un Duh de la El. Credeți

⁴⁸² Rachid HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes. 750-1050*, Paris, Beauchesne Éditeur, 1985, p. 9.

⁴⁸³ Sidney GRIFFITH, „The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic”, în *The Muslim World*, 78/1988, p. 2-4.

⁴⁸⁴ Rachid HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes. 750-1050*, p. 24-25.

în Dumnezeu și în trimișii Săi! Nu mai spuneți: «Trei!». Sfârșiți cu aceasta, căci va fi mai bine pentru voi. Unul este Dumnezeu! Mărire Lui! Cum ar avea un fiu? Ale Lui sunt cele din ceruri și de pe pământ. Dumnezeu își este sieși de ajuns ca apărător!" (*Coran* 4, 171). „Cei care spun: «Dumnezeu este al treilea din trei» sunt tăgăduitori. Nu este dumnezeu afară de Dumnezeu, Unul. Dacă nu se leapădă de ceea ce spun, o osândă dureroasă îi va atinge pe cei care tăgăduiesc dintre ei" (*Coran* 5, 116).

Pe lângă apologetii creștini de limbă arabă ai Treimii au mai apărut și unii comentatori care au încercat să impună o exegeză pe filonul creștin al textelor coranice antitrinitare⁴⁸⁵. Sărăcia vocabularului arab și lipsa unei compatibilități cu limba greacă nu au putut înlocui accepțiunile clasice. În termenii morali actuali, și în islam s-a extins efectul poruncii I a Decalogului și la forme moderne de închinare la idoli sau la indiferența față de Unicul Dumnezeu. În acest sens, sunt amintite aspectele secularizării și ale imoralității⁴⁸⁶ ca dimensiuni ale nesupunerii față de Allah și față de legea sa.

3.1.2.2. Porunca a II-a a Decalogului

„Să nu-ți faci chip cioplit și nici asemănare a vreunui lucru din câte sunt în cer, sus, și din câte sunt pe pământ, jos, și din câte sunt în apele de sub pământ! Să nu te închini lor, nici să le slujești lor!" (*Ieșirea* 20, 4-5);

„Avraam nu a fost nici iudeu, nici creștin. El a fost credincios adevărat și într-un totu supus lui Allah [mu-

⁴⁸⁵ Denise MASSON, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 97; Autorul tratează pe larg concepția și disputele intraislamice pe tema Treimii, precum și interacțiunile cu teologia creștină.

⁴⁸⁶ Olivier ROY, *Secularization confronts Islam*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 24.

sulman], și nu a fost dintre cei care-I fac semeni" (*Coran* 3, 67);

„Allah nu iartă să I se facă semeni, dar iartă orice, în afară de aceasta, celui care voiește El. Acela care îi face lui Allah semeni, acela s-a rătăcit departe!" (*Coran* 4, 116);

„Spune: «El este Allah, Cel Unic! Allah-us-Samad! El nu zămislește și nu este născut Și El nu are pe nimeni egal!»" (*Coran* 112, 1-4);

„Adu-ți aminte când Avraam i-a zis lui 'Azar, tatăl său: «Tu iei idolii drept zei? Eu te văd împreună cu neamul tău într-o rătăcire limpede!»" (*Coran* 6, 74);

„Aceasta este călăuzirea lui Allah, după care El îi îndrumă pe cei care voiește dintre robii Săi. Dar dacă ei i-ar fi alăturat Lui asociați, ar fi fost în deșert [tot] ceea ce ei au făcut" (*Coran* 6, 88);

„Făcătorul cerurilor și al pământului. El a făcut pentru voi soațe din voi înșivă. Și [a făcut] dobitoacele perechi. Prin aceasta vă înmulțește. Nu este nimic asemenea cu El. El este Cel care Aude Totul și Cel care Vede Totul [As-Sami', Al-Basir]" (*Coran* 42, 11);

„Și a zis Avraam: «Doamne, fă această țară un loc sigur. Și ferește-mă pe mine și pe fiii mei să nu-i adorăm pe idoli!»" (*Coran* 14, 35).

Cea de-a doua poruncă interzice în mod absolut cultul diferitelor obiecte sau imagini, făcând referire la chipurile cioplite sau turnate ale idolilor, cum ar fi, spre exemplu, cultul vițelului (cf. *Ieșirea* 32). În consecință, Moise a interzis orice chip sau asemănare a lui Dumnezeu, evreii fiind predispuși să cadă în idolatrie⁴⁸⁷. Făcând referire la idoli, trebuie remarcat faptul că aceștia pot fi materiali sau morali. Idolii mate-

⁴⁸⁷ Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă” p. 253.

riali reprezintă anumite lucruri sau obiecte omenești cărora omul se închină ca unor persoane care ar poseda puteri sau însușiri supranaturale. Dar dacă astăzi oamenii nu își mai concep idoli materiali, au tendința de a se închina, în schimb, la cei morali, reprezentați de plăcerile nepermise, iubirea slavei deșarte sau lăcomia pânteceleui⁴⁸⁸.

Chiar dacă această poruncă a interzis reprezentări ale lui Dumnezeu făcute de mâini omenești, totuși, Domnul a îngăduit ca încă din perioada veterotestamentară să fie rânduite simboluri sfinte în cortul mărturiei, respectiv Chivotul Legii și chipuri de heruvimi, prin care oamenii se apropiau de Dumnezeu⁴⁸⁹. Odată cu întruparea Mântuitorului Hristos, întreaga creștinătate cinstește Sfânta Cruce și sfintele icoane, obiecte care nu pot fi socotite ca idoli deoarece, prin ele, nu este cinstit lemnul sau materialul respectiv, ci sfinții zugrăviți pe ele⁴⁹⁰. Astfel, dacă idoli constituie născociri omenești cărora este interzis a ne închina, icoanele sunt reprezentări ale unor ființe reale (Mântuitorul Hristos, Maica Domnului, sfinții). De aceea, prin închinarea la icoane sau la Sfânta Cruce, se aduce preamărirea lui Dumnezeu, Care este minunat întru sfinții Săi⁴⁹¹.

În contemporaneitate, porunca interzicerii idolilor poate fi considerată una actuală, problema „altor dumnezei” stând în centrul vieții fiecăruia dintre noi⁴⁹². În acest sens, Fericitul Ieronim afirma că dacă cineva devine rob al plăcerilor sale, acelea devin dumnezeii lui, fiecare păcat reprezentând, practic, un idol. Astfel, noi ne facem vinovați de idolatrie

⁴⁸⁸ Nicolae V. DURA, „Decalogul în expunere catehetică” ..., p. 472.

⁴⁸⁹ + IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești* ..., p. 14.

⁴⁹⁰ Ioan MIRCEA, „Cele zece porunci, în lumina Noului Testament” ..., p. 177.

⁴⁹¹ TMO, p. 128-129.

⁴⁹² J.J. STAMM, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, traducere în franceză de Ph. Reymond, Neuchatel, Éditions Delachaux et Niestlé, 1959, p. 41.

atunci când iubim un lucru mai mult decât pe Dumnezeu, respectiv atunci când nădăjduim în cineva mai mult decât în Creatorul și Proniatorul nostru⁴⁹³. Ca păcate împotriva acestei porunci, pot fi amintite iubirea de argint, dorința de parvenire sau lăcomia⁴⁹⁴.

De bună seamă că din punctul de vedere al teologiei islamice, iconografia reprezintă o încălcare clară a acestei prescripții vechitestamentare și coranice și o închinare la idoli. Deși nu se vorbește clar în textul Coranului despre natura chipului cioplit din creștinism și nu se fac aluzii la icoane cu toate că acest cult era deja cunoscut în Arabia secolului al VII-lea⁴⁹⁵. Lupta împotriva icoanelor și contestarea lor din punct de vedere teologic s-a petrecut mai târziu, cu mult după moartea lui Mahomed, odată cu preluarea conducerii comunității musulmane de către califii care aveau în chip deosebit calitatea de lideri politici și care erau influențați în chestiunile religioase de contextele diplomatice care le favorizau expansiunea teritorială⁴⁹⁶.

Generalizarea iconoclasmului la începutul secolului al VIII-lea a fost generată de contextul multireligios al Orientului Apropiat. Edictul califului Yazid II împotriva cultului icoanelor⁴⁹⁷ l-a determinat pe împăratul bizantin Leon III Isaurul să adopte aceleași măsuri opresive legate de cinstirea

⁴⁹³ † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești...*, p. 15-16.

⁴⁹⁴ TMO, p. 129.

⁴⁹⁵ Spre exemplu, tradiția icoanei de la Edessa era deja răspândită în întreg spațiul arab și se cunoșteau multe lucruri despre cultul creștin adus sfintelor icoane ale Mântuitorului, ale Maicii Domnului și ale sfinților; vezi studiile din Herbert L. KESSLER, Gerhard WOLF (edit.), *The Holy Face and Paradox of Representation*, Roma, Electa, 2000.

⁴⁹⁶ Patricia CRONE, *From Kavād to al-Ghazālī. Religion, Law and Political Thought in the Near East, c. 600 – c. 1100*, Ashgate Variorum, p. 59-95 (*Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm*).

⁴⁹⁷ A. A. VASILIEV, „The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II”, în *Dumbarton Oaks Papers*, 9-10/1956, p. 23-47.

icoanelor. Adeziunea fără întârziere a unei părți însemnate a creștinilor la iconoclastism a fost cauzată, pe de o parte, de reactivarea unor idei iconomahice din sânul sectelor iudeo-creștine, iar pe de altă parte, de presiunea islamului, a iudaismului și a maniheismului manifestat prin paulicianism⁴⁹⁸.

Primul mare Părinte al Bisericii creștine care a apărut cultul icoanelor imediat după Edictul din 721 A.D. a fost Sfântul Ioan Damaschin. În scrierile sale dogmatice, polemice și morale a realizat o sinteză a teologiei icoanei, ținând seama de rădăcinile fenomenului iconoclast⁴⁹⁹. Trăind într-un spațiu dominat de politica și „erezia ismaeliților” și de cele mai eterodoxe idei de sorginte iudeo-creștină, Sfântul Ioan a avut capacitatea de a realiza o apologie sistematică și sintetică a cultului icoanelor. Rădăcinile iconoclastismului s-au dezvoltat și au câștigat teren pe filiera aniconismului islamic și a rigorismului iudaic deja cunoscute în mediile orientale arabe și nu numai⁵⁰⁰. Sfântul Ioan Damaschin și alți teologi ortodocși, atât de limbă greacă, cât și arabă, au făcut mențiuni la textul Coranului cu privire la aspectul cinstirii icoanelor și interpretarea interdicției poruncii a doua într-un sens iconomah.

3.1.2.3. Porunca a III-a a Decalogului

„Să nu iei numele Domnului Dumnezeuului tău în deșert, că nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deșert numele Lui” (Ieșirea 20, 7);

⁴⁹⁸ Annette MICHELSON, „Gnosis and Iconoclasm: A Case Study of Cinephilia”, în *October*, 83/1998, p. 3-18; G.R.D. KING, „Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine”, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 2/1985, p. 267-277.

⁴⁹⁹ Vassa KONTOUMA, „La théologie de l'image selon Jean Damascène (VIIIe s.)”, în *Archives de l'Orient chrétien*, 1/2008, p. 116.

⁵⁰⁰ James R. PAYTON, „John of Damascus on Human Cognition. An Element in His Apologetic for Icons”, în *Church History*, 2/1996, p. 173-193.

„Nu-i ocărăți pe aceia care sunt invocați afară de Allah, ca să nu-L ocărăscă ei pe Allah, întru dușmănie și nepricepere! Astfel am împodobit Noi [în ochii] fiecărei comunități făptuirea sa. Apoi, la Domnul lor va fi întoarcerea lor și El le va vesti despre ceea ce au făcut ei” (*Coran* 6, 108);

„Ale lui Allah sunt numele cele mai frumoase! Chemați-L cu ele și depărtați-vă de aceia care schimonosesc numele Lui! Ei vor fi răsplătiți după ceea ce fac!” (*Coran* 7, 180);

„El doară v-a arătat [revelat] în Carte că dacă veți auzi că versetele lui Allah sunt tăgăduite sau luate în derâdere, să nu stați împreună cu ei decât dacă vor începe ei o altă discuție, căci altcum, veți fi asemenea lor. Allah îi va aduna pe fățarnici și pe necredincioși în Gheenă, cu toții” (*Coran* 4, 140);

„Și de-i vei vedea pe aceia care intră în discuții deșarte asupra versetelor Noastre, [aceasta], nu mai rămâne cu neamul de nelegiuți, după amintire!” (*Coran* 6, 68);

„Și nu folosiți numele lui Allah în jurămintele voastre pentru a vă sustrage să faceți bine, să fiți pioși și să aduceți pace între oameni. Și Allah este Cel care Aude totul, Atoateștiutor [Sami’, ‘Alim]” (*Coran* 2, 224);

„El este Allah: Făcătorul [Al-Khaliq], Creatorul [Al-Bari’], Dătătorul de chipuri [Al-Musawwir]. Ale Lui sunt numele cele mai frumoase. Pe El Îl laudă cele din ceruri și cele de pre pământ. El este Cel Puternic [și] Înțelept [Al-‘Aziz, Al-Hakim]” (*Coran* 59, 24).

Prin această poruncă ni se interzice să rostim numele lui Dumnezeu în lipsă de respect, în batjocură sau în diferite alte jurăminte sau expresii. Luarea numelui lui Dumnezeu în deșert este considerat păcat de moarte, iar cei care încalcă

această poruncă se numesc hulitori⁵⁰¹. Este interzisă, astfel, pomenirea numelui lui Dumnezeu în zadar și profanarea lui prin întărirea minciunilor sau îndemnarea la jurământ fals. Referindu-ne la jurământul adevărat, acesta nu doar că este iertat, ci chiar recomandat în anumite cazuri⁵⁰². Evreii, din dorința de a nu încălca această poruncă, evitau să pronunțe numele lui Dumnezeu, Iahve, folosind de cele mai multe ori cuvintele „Cel Prea Înalt”, „Cel veșnic” sau „Cel sfânt”⁵⁰³.

Episcopul romano-catolic Tóth Tihamér îi numea pe cei care foloseau în batjocură numele lui Dumnezeu drept răzvrătiți, ca unii care, cu o ură imensă și cu o plăcere diabolică, Îl hulesc pe Domnul. Observăm limpede în Noul Testament, în cadrul rugăciunii „Tatăl nostru”, cât de importantă este respectarea și folosirea cuviincioasă a numelui lui Dumnezeu atunci când rostim cuvintele „sfințească-se numele Tău!”⁵⁰⁴. De aceea, creștinii veritabili caută să evite orice faptă prin care ar putea să întineze numele Domnului, conștienți fiind de faptul că „nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce va lua în deșert numele Lui” (*Ieșirea* 20, 7). Totodată, avem datoria de a-i îndrepta și de a-i călăuzi pe cei care, cu bună știință, hulesc cele sfinte, atenționându-i de faptul că cel ce folosește numele Domnului în deșert se ridică împotriva Dumnezeului celui adevărat⁵⁰⁵.

Din conținutul celei de-a treia porunci a Decalogului reiese, pe de o parte, datoria fiecăruia dintre noi de a cinsti numele lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, îndatorirea de a îndemna pe toți oamenii să rostească și să folosească

⁵⁰¹ Ioan MIRCEA, „Cele zece porunci, în lumina Noului Testament” ..., p. 179.

⁵⁰² Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă” p. 253-254.

⁵⁰³ Nicolae V. DURA, „Decalogul în expunere catehetică” ..., p. 475.

⁵⁰⁴ Tóth TIHAMÉR, *Cele zece porunci*, vol. I, Iași, Editura Presa Bună, 2006, p. 127-128.

⁵⁰⁵ † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești...*, p. 20-21.

după cuviință numele Domnului, deoarece cu toții suntem așteptați cu brațele deschise de către Hristos-Domnul⁵⁰⁶. Prin însuși faptul că omul este creat de Dumnezeu după chipul Său într-o asemănarea Sa reiese că în fiecare dintre noi se oglindește ființa Creatorului, în fiecare dintre noi regăsindu-se o îndrumare dată voinței omului de voința lui Dumnezeu⁵⁰⁷. Astfel, prin această poruncă suntem îndemnați să evităm a folosi numele lui Dumnezeu în mod necuviincios, ca unui care suntem chemați să dobândim asemănarea cu Dumnezeu, Creatorul și Suveranul întregului Univers⁵⁰⁸.

Din punct de vedere moral, această poruncă oprește, de asemenea, orice blasfemie sau hulă la adresa lui Dumnezeu, adică blestemul și sudalma sau înjurătura, necinstirea lucrurilor sfinte, folosirea numelui lui Dumnezeu în lucruri de rușine etc. Cei care numesc numele lui Hristos, dar nu se îndepărtează de nedreptate, Îl numesc pe Acesta în deșert. Aceștia sunt creștinii nominali, cu numele, care nu-și concretizează credința prin atitudini și fapte vrednice de numele de creștini.

În morala islamică, după cum se poate observa și din versetele prezentate, sunt interzise orice fel de vorbe rostite în deșert cu privire la numele Domnului. În mai multe locuri din Coran, sunt prevăzute diferite pedepse pentru cei care nesocotesc cuvântul și zicerile profetului Mahomed și sunt consemnate în cartea sfântă a islamului. Viziunea teologică morală este apropiată de gândirea iudaică ce se ferea pe cât cu putință să rostească numele preasfânt al Domnului. În acest sens, există o mare strictețe cu privire la mențiunile pe care credinciosul musulman le face cu privire la Allah, având în vedere faptul că în concepția teologică islamică, acesta rămâne în mare parte necunoscut omului.

⁵⁰⁶ Nicolae V. DURA, „Decalogul în expunere catehetică” ..., p. 476.

⁵⁰⁷ *** *Curs de Teologie Morală sau lecțiuni de Morală creștină...*, p. 82.

⁵⁰⁸ TMO, p. 129.

Cu toate acestea, și în islam, ca și în creștinism și iudaism, este permis jurământul. Se recomandă credincioșilor să evite acest lucru pe cât este cu putință și doar în cazul în care nu se ivește nici o scăpare din situații problematice, să apeleze la el⁵⁰⁹. Chiar dacă urmare a jurământului se poate aduce o oarecare pace între membrii unei comunități, totuși, jurământul nu trebuie exploatat în scop personal și egoist pentru atingerea propriilor interese și scopuri care sunt în defavoarea celorlați membri ai comunității. Având în vedere caracterul juridic al legii islamice, pentru o perspectivă clară asupra jurământului și asupra valorii sale morale, în islam există foarte bine precizate tipurile de jurământ la care musulmanii pot apela în diferite contexte concrete ale vieții umane⁵¹⁰.

3.1.2.4. Porunca a IV-a a Decalogului

„Adu-ți aminte de ziua odihnei, ca să o sfințești. Lucrează șase zile și-ți fă în acelea toate treburile tale, iar ziua a șaptea este odihna Domnului Dumnezeului tău; să nu faci în acea zi nici un lucru: nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici sluga ta, nici slujnica ta, nici boul tău, nici asinul tău, nici orice dobitoc al tău, nici străinul care rămâne la tine! Că în șase zile a făcut Domnul cerul și pământul, marea și toate cele ce sunt într-însele, iar în ziua a șaptea S-a odihnit. De aceea, a binecuvântat Domnul ziua a șaptea și a sfințit-o” (Ieșirea 20, 8-10);

„Voi știți ce au pățit aceia dintre voi care au nesocotit Sabatul. Și le-am zis lor: «Să fiți maimuțe disprețuite!»” (Coran 2, 65);

⁵⁰⁹ Musa Adeyemi OLAOFÉ, Abdulazeez Balogun SHITTU, „Oath and its implications from Islamic perspective”, în *Allawh Journal of Arabic and Islamic Studies*, 1/2014, p. 191.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 192-195.

„O, voi cei cărora vi s-a dăruit Cartea! Credeți în ceea ce am pogorât Noi, întărind ceea ce voi aveți deja, înainte ca Noi să mutilăm chipuri și să le întoarcem pe dosurile lor sau să-i blestemăm așa cum i-am blestemat și pe oamenii Sabatului, căci porunca lui Allah este [întotdeauna] împlinită!” (*Coran* 4, 47);

„Și am ridicat Noi deasupra lor Muntele Tor, când am încheiat legământ cu ei și le-am zis Noi: «Intrați prin poartă, prosternându-vă!». Și le-am mai zis Noi: «Nu încălcați Sabatul!». Și am luat de la ei legământ strașnic” (*Coran* 4, 154);

„Întreabă-i pe ei despre cetatea care era așezată lângă Mare, când ei au călcat Sabatul! Peștii au venit la ei în ziua Sabatului, ieșind la suprafață; dar în ziua când nu era Sabat, n-au venit la ei. Astfel i-am încercat Noi pentru abaterea lor din drum” (*Coran* 7, 163);

„Iară Sabatul a fost orânduit pentru cei care nu s-au înțeles asupra lui, iar Domnul tău va judeca între ei în Ziua Învierii în privința celor asupra cărora au fost cu neînțelegere” (*Coran* 16, 124).

Pentru evrei, ziua de odihnă și de rugăciune a rămas ca fiind cea a sâmbetei, zi care constituie, totodată, o sărbătoare național-religioasă, datorită evenimentului eliberării din robia Egiptului⁵¹¹. Prin cuvintele „adu-ți aminte” ne este dovedit faptul că încă și patriarhii Avraam, Isaac și Iacob aveau cunoștiință, din revelația primordială, despre datoria de a respecta ziua sâmbetei ca zi de odihnă. De asemenea, această poruncă a fost dată încă de la crearea primei perechi de oameni⁵¹². Pentru evrei, ziua sâmbetei avea să fie una temporară și, totodată, una pregătitoare a unei alte zile, respectiv a Duminicii, ziua de odihnă săptămânală a tuturor creștinilor.

⁵¹¹ Ioan MIRCEA, „Cele zece porunci, în lumina Noului Testament” ..., p. 180.

⁵¹² † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești...*, p. 22-23.

Dacă la început, ziua în care a înviat Domnul se numea „ziua întâi a săptămânii” (*Matei* 28, 1) sau „după ce a trecut sâmbăta” (*Marcu* 16, 1), mai târziu, această zi avea să se numească „ziua Învierii Domnului”, fiind înlocuită, astfel, ca zi de odihnă sâmbăta cu duminică⁵¹³. Trebuie evidențiat, totodată, faptul că, prin înlocuirea zilei a șaptea ca zi de odihnă cu ziua întâi a săptămânii, această poruncă nu a fost desființată sau desconsiderată în vreun fel, sensul acesteia rămânând același: adorarea lui Dumnezeu⁵¹⁴.

Prin porunca a patra, ni se reamintește că precum Dumnezeu a făcut întreaga lume în șase zile, iar în ziua a șaptea S-a odihnit, tot astfel și noi să ne odihnim în această zi de toate activitățile noastre, dedicând această zi rugăciunii și examinării stării sufletești, ridicându-ne mintea și inima spre Dumnezeu, Ziditorul nostru. Totodată, repausul zilei saba-tului nu constituie doar o reținere de la lucrările fizice, ci și un prilej de a medita la toate binefacerile revărsate de Dumnezeu asupra noastră⁵¹⁵. Astfel, dacă această zi cu caracter ceremonial îndeamnă la încetarea muncii fizice, totuși, este indicat ca în ziua odihnei să nu lipsească efortul moral, zi în care, de asemenea, trebuie să reducem interesele egoiste și să facem loc înălțării noastre spirituale⁵¹⁶.

De asemenea, tot din această poruncă reiese datoria creștinului de a munci. Aflăm limpede din Sfânta Scriptură că primii oameni, în grădina Raiului, trebuiau să muncească (cf. *Facerea* 2, 15). Totodată, Mântuitorul a muncit în atelierul bătrânului Iosif din Nazaret. Astfel, după ce omul a muncit șase zile pentru a câștiga cele folositoare vieții pământești, este

⁵¹³ Ioan MIRCEA, „Cele zece porunci, în lumina Noului Testament” ..., p. 180-181.

⁵¹⁴ Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă” p. 254.

⁵¹⁵ TMO, p. 130.

⁵¹⁶ Dumitru BELU, „Porunci Dumnezeiești”, în *Mitropolia Ardealului*, 3/1986, p. 81.

nevoie ca cea de-a șaptea zi a săptămânii să i-o dedice în totalitate lui Dumnezeu, având astfel parte de cuvenita destinare a trupului și a minții⁵¹⁷. Prin această poruncă se arată totodată faptul că omul nu trebuie să fie stăpânit de grijile vieții pământești deoarece, fiind creat pentru veșnicie, are datoria de a privi spre Dumnezeu și a-L preamări după cuviință⁵¹⁸.

Faptul că în Noul Testament ziua Sabatului (sâmbetei), deci, ziua a șaptea, a fost înlocuită cu ziua duminicii (ziua întâi) nu schimbă întru nimic caracterul sfințeniei zilei de odihnă, după cum nu îndreptățește pe nimeni a serba mai departe ziua sâmbetei ca zi de odihnă și nu ziua duminicii. Noi sărbătorim ziua întâi a săptămânii, adică Duminica, pentru că în această zi a înviat Hristos din morți (*Matei* 28). Tot în această zi, s-a adevărit învierea Sa prin arătări (*Ioan* 20) și S-a pogorât Duhul Sfânt, Rusaliile fiind Duminica cea mare (*Fapte* 2). Creștinii serbează Duminica fiindcă în această zi, credincioșii primelor veacuri săvârșeau Euharistia (*Fapte* 20, 7; *I Corinteni* 11, 20) și strângeau ajutoare pentru săraci (*I Corinteni* 16, 1-2). Ziua Domnului e ziua descoperirii Sfântului Ioan, cum citim în Apocalipsă (1, 10). Împăratul Constantin cel Mare a legiferat sărbătoarea Duminicii în anul 323, lucru practicat în Imperiu de la începutul creștinismului⁵¹⁹.

După cum s-a putut observa din textele coranice prezentate la începutul subcapitolului, ziua Sabatului se regăsește și în paginile cărții sfinte a islamului. Lectura textului în contextul surelor ne determină să reafirmăm legătura dintre Coran și literatura evreiască sau rabinică. Până într-o anumită fază a dezvoltării sale cultice, islamul avea nume-

⁵¹⁷ † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești...*, p. 23.

⁵¹⁸ Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă” p. 254.

⁵¹⁹ Donald Arthur CARSON, *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Eugene, Stockh Publisher, 1999, p. 251-299.

roase aspecte comune cu iudaismul, printre care și ziua de rugăciune și odihnă sau chiar orientarea spre Ierusalim în timpul rugăciunii. Ulterior, aceste aspecte de ordin comun sunt anulate în pofida noilor revelații din faza mecană. Peste toate aceste precepte regăsite în Coran, s-a impus categoric referatul din sura 62: „O, voi cei care credeți! Când se cheamă la Rugăciune, în ziua de Vineri, grăbiți-vă la pomenirea lui Allah și lăsați negoțul. Aceasta este mai bine pentru voi, dacă voiți să știți” (*Coran* 62, 9).

Prescripția coranică din sura 62 s-a impus categoric în practica islamică și a fost ferm enunțată de către exegeții lor în comentariile pe care le-au scris. Spre exemplu, Sahih al-Bukhari, referindu-se la ziua de vineri, a zis: „În fiecare zi de vineri, îngerii își ocupă locurile la fiecare intrare a moscheilor pentru a scrie numele celor care ajung la rugăciune, în ordinea cronologică a sosirii, iar când imamul se așează la amvon, ei își închid cărțile și se pregătesc să asculte predica”⁵²⁰. În *Hadith*, este, de asemenea, consemnată o mărturie a profetului Mahomed despre importanța zilei de vineri pentru musulmani ca zi sfântă și zi de închinare exclusivă și de curățire spiritual-morală: „Și tot vinerea este ziua în care Allah Milostivul ne iartă păcatele așa cum reiese dintr-o relatare sacră”⁵²¹.

3.1.2.5. Porunca a V-a a Decalogului

„Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți fie bine și să trăiești ani mulți pe pământul pe care Domnul Dumnezeuul tău ți-l va da ție!” (*Ieșirea* 20, 12);

„Și Domnul tău a orânduit să nu-L adorați decât pe El și să vă purtați frumos cu părinții voștri, iar dacă

⁵²⁰ Sahih AL-BUKHARI *apud* Aziz Beșir OSMAN, „Importanța zilei de vineri”, în *Islam România*, consultat la <https://islamromania.ro/importanta-zilei-de-vineri/>, (accesat la data de 23.02.2019).

⁵²¹ *** 100 *Hadis Qudsi*, București, Editura Taiba, s.a., p. 46.

bătrânețile îi ajung pe unul dintre ei sau pe amândoi lângă tine, nu le ziceți lor «Of!» și nu-i certa pe ei, ci spune-le lor vorbe cuviincioase. Și din îndurare coboară pentru ei aripa smereniei și îndurării și spune: «Doamne, fii îndurător cu ei, căci ei m-au crescut [când am fost] mic!»” (*Coran* 16, 23-24);

„L-am îndemnat pe om să se poarte cu părinții săi frumos. Însă dacă ei se vor lupta cu tine pentru ca să-Mi faci Mie ca asociat ceva despre care tu nu ai știință, nu le da lor ascultare! La Mine este întoarcerea voastră, iar Eu vă voi vesti ceea ce ați făcut” (*Coran* 29, 8)”

„Noi l-am povățuit pe om [să facă bine] părinților săi, mama lui l-a purtat, [suportând pentru el] slăbiciune după slăbiciune, iar înțărirea lui a fost după doi ani, [așadar]: «Adu mulțumire Mie și părinților tăi, căci la Mine este întoarcerea!»” (*Coran* 31, 14);

„Noi i-am poruncit omului să le arate bunătate părinților săi. Mama sa l-a purtat cu dureri și l-a născut cu dureri. Purtarea lui și [până la] înțărirea lui sunt treizeci de luni. Iar când ajunge în plină putere și împlinește patruzeci de ani, zice el: «Doamne, ajută-mă pe mine ca să-Ți aduc mulțumire pentru bineface-rea Ta, cu care Te-ai îndurat de mine și de părinții mei, și să împlinesc o faptă bună care să-Ți placă! Și fă ca urmașii mei să fie oameni buni [evlavioși]! Eu mă întorc la Tine, căindu-mă, și eu sunt dintre cei supuși!»” (*Coran* 46, 15);

„Doresc ei o altă religie decât religia lui Allah, de vreme ce Lui I s-au supus, de voie ori de nevoie? Toate din ceruri și de pe pământ la El se întorc” (*Coran* 2, 83).

Porunca cinstirii părinților urmează imediat după îndatoririle religioase ale credinciosului de a cinsti prin adorare și slujire pe Dumnezeu. Acest lucru nu este lipsit de importanță, mai ales datorită faptului că fiii își au existența

de la Dumnezeu prin părinții lor. Astfel, prin porunca a cincea din Decalog, se cere împlinirea dragostei în primul rând în cadrul familiei, care constituie temelia și celula de bază a omului. Totodată, din modul în care era organizată viața familială a evreilor, putem conchide importanța majoră a acesteia în comunitatea israelită, pe de o parte, și în viața religioasă și morală a poporului, pe de altă parte⁵²².

Odată cu această poruncă, are loc o deschidere a îndatoririlor față de aproapele, dar și către noi înșine, și, de asemenea, teologia vechitamentară se deschide mai mult către o etică socială universală⁵²³. Făcând referire la cei apropiați nouă, primii dintre aceștia sunt părinții, cei care ne-au născut, ne-au educat, fiind fii ai Bisericii și cetățeni ai societății. Deoarece, după Dumnezeu, părinții sunt cauza existenței noastre, copiii, la rândul lor, au datoria de a-i iubi și a-i respecta, atât cu fapta, cât și prin cuvânt. O astfel de ascultare aduce binecuvântare asupra noastră din partea lui Dumnezeu, de vreme ce încălcarea acestei porunci aduce blestemul părintesc asupra copiilor. De asemenea, porunca mai face referire și la alte categorii de persoane care ne-au educat și ne-au format, căroră, de bună seamă, li se cuvine respectul nostru. În această categorie se regăsesc păstorii duhovnicești ai Bisericii sau dascălii⁵²⁴.

Totodată, raportul copiilor față de părinți este asemănător celui al creștinilor față de Dumnezeu. Astfel, putem considera faptul că datoriile copiilor față de părinți reprezintă un reflex al datoriei creștinilor față de Dumnezeu⁵²⁵. Respectarea acestei porunci aduce cu sine, pe lângă roade

⁵²² Mircea CHIALDA, „Îndatoriri moral-sociale după Decalog”, în *Studii Teologice*, 9-10/1956, p. 609-610.

⁵²³ William DYRNESS, *Themes in Old Testament Theology*, Illinois, IVP Academic - Pater Noster Press, 1977, p. 171-172.

⁵²⁴ Ioan MIRCEA, „Cele zece porunci, în lumina Noului Testament” ..., p. 182.

⁵²⁵ TMO, p. 131.

spirituale, și răsplata păcii și a bunăstării îndelungate. Dacă dorim să fim plăcuți lui Dumnezeu și să avem parte de bucurii în viața noastră pământească, trebuie să ne cinstim cum se cuvine părinții, aceasta făcând-o cu convingere curată și cu dragă inimă, deoarece demnitatea părintească comportă o asemănare a autorității lui Dumnezeu. Astfel, oricât de restrânsă ar părea, cea de-a cincea poruncă din Decalog cuprinde toate îndatoririle care fac posibilă o viață disciplinată și fericită în comun⁵²⁶.

Datoria cinstirii părinților se împlinește prin iubirea față de ei, prin ascultarea lor, prin purtarea cuviincioasă în vorbă și fapte față de ei, prin ajutorarea lor cu cele necesare când se află în nevoie, prin apărarea lor când sunt nedreptățiți, prin mângâierea lor în necazuri și suferințe, prin rugăciuni către Dumnezeu pentru sănătatea și ajutorul lor, iar după moartea lor, prin rugăciuni și slujbe pentru odihna sufletelor lor și, în sfârșit, prin păstrarea cu evlavie a amintirii lor. Într-un înțeles mai larg, această poruncă se referă deopotrivă și la datoriile fiilor spirituali față de părinții lor spirituali. În acest sens se adresează Apostolul Pavel lui Tit, „adevăratul său fiu în credință” (*Tit* 1, 4). În această situație se găsesc finii față de nașii lor, elevii și studenții față de profesorii lor etc.

Din punctul de vedere al teologiei islamice, Coranul îi învață pe musulmani faptul că adevăratul lor părinte, singurul care trebuie adorat, este Allah. Părinții apar drept cauze externe, lumești ale apariției unui copil, pentru a-l sprijini în creșterea sa, drept pentru care aceștia merită respect și răbdare când îmbătrânesc. Astfel, relația copilului ajuns la maturitate cu părinții este stabilită în termeni de reciprocitate, în care lipsa de respect pentru părinți este in-

⁵²⁶ Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă” p. 255.

terzisă expres. Ascultarea dată părinților este însă limitată la acțiunile care nu pun în pericol supunerea și respectul datorate lui Allah, incluzând în acest aspect legea islamică. Sintagma „despre care nu ai știință” justifică un eventual refuz de a urma religia părinților, dacă aceștia renunță la Islamism. La finalul vieții pământești, toți oamenii se întorc la Creatorul lor și fiecare dintre aceștia va răspunde pentru faptele sale. Ascultarea dată părinților împotriva lui Allah este o faptă care va fi pedepsită de acesta.

Coranul îndeamnă la respectarea ambilor părinți, însă o atenție deosebită se acordă mamei, subliniindu-se greutatea fizice ale unei sarcini și hrana copilului mic prin alăptare. Se poate spune că, indirect, Coranul stabilește o perioadă necesară a acestui fel de hrănire a nou-născutului până la vârsta de doi ani și jumătate. De asemenea, se scoate în evidență o inversare a rolurilor pe măsură ce copilul se maturizează, iar părinții își pierd puterea fizică și, uneori, mentală, datorită vârstei înaintate. Copilul trebuie, în acest caz, să își slujească părinții și, la rândul său, proprii copii, pentru a păstra credința islamică. Încă o dată, Allah este privit ca punctul de destinație finală spre care se întoarce orice credincios, adevărata familie fiind aceea a celor care se vor afla în pragul morții lângă Allah.

3.1.2.6. Porunca a VI-a a Decalogului

„Să nu ucizi!” (Ieșirea 20, 13);

„Și nu luați sufletul pe care Allah l-a socotit oprit, decât pe drept! Dacă cineva a fost omorât pe nedrept, atunci dăm Noi putere celui mai înrudit cu el, însă acesta să nu se întreacă în omor, căci el este ajutat [de lege]!” (Coran 17, 33);

„De aceea am prescris Noi pentru fiii lui Israel că cel care ucide un suflet nevinovat de uciderea altui suflet

sau de o altă stricăciune pe pământ, este ca și când i-ar ucide pe toți oamenii, iar cel care lasă în viață un suflet este ca și cum i-ar lăsa în viață pe toți oamenii. Trimișii Noștri au venit la ei cu semne învederate și totuși iată că mulți dintre ei săvârșesc silnicii pe pământ și după aceasta [venirea trimișilor]" (*Coran* 5, 32);

„Luptați pe calea lui Allah împotriva acelor care se luptă cu voi, dar nu începeți voi lupta, căci Allah nu-i iubește pe cei care încep lupte!" (*Coran* 2, 190);

„Iar dacă ei vor înclina către împăcare, înclină și tu către ea. Și încrede-te în Allah, căci El este Cel Care aude Totul [și] Atoateștiutor [Samî', 'Alim]" (*Coran* 8, 61).

Viața este cel mai prețios dintre bunurile cu care am fost înzestrați de Dumnezeu, reprezentând, totodată, temeiul celorlalte bunuri. De aceea, omul are datoria să o păstreze și să o îngrijească. Dar dacă fiecăruia viața sa îi este atât de scumpă, atunci el trebuie să o prețuiască și pe cea a aproapelui⁵²⁷ Prin această poruncă se interzice uciderea în general, fiind inclusă aici și sinuciderea. De asemenea, prin ucidere nu se înțelege numai distrugerea completă a vieții, ci și diminuarea sau anihilarea ei. Orice abuz sau exces care slăbește într-o oarecare măsură trupul sau orice acțiune dezordonată în ceea ce privește trupul sunt osândite prin această poruncă⁵²⁸.

Tot ucidere este considerată și cea cu fapta sau cu gândul. În acest sens, Mântuitorul Hristos atenționa: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: Să nu ucizi. Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mânie pe fratele său, vrednic va fi de osândă" (*Matei* 5, 21-22). Astfel, de aici putem conchide faptul că răutatea, invidia sau ura pe cineva sunt considerate ucideri

⁵²⁷ TMO, p. 131.

⁵²⁸ Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă" p. 255.

sufletești⁵²⁹. De asemenea, este considerată ucidere sufletească și răpirea credinței celei adevărate, a celor slabi de cuget. Sfântul Vasile cel Mare considera faptul că ucigașii spirituali ai altora sunt mai întâi ucigașii propriului lor suflet⁵³⁰. Acest păcat constituie, astfel, o răzvrătire gravă, fiind uzurparea unui drept cuvenit în exclusivitate lui Dumnezeu⁵³¹.

Păcatul avortului reprezintă o altă plagă a zilelor în care trăim, acesta constituind o practică josnică ce contravine Legii dumnezeiești. De avort se fac vinovați toți cei care refuză să poarte răspunderile căsătoriei, bucurându-se doar de plăcerile acesteia. Astfel, dorind un trai comod, soții recurg la uciderea fătului, asemănându-se astfel cu Irod și făcându-se urmași ai acestuia. Avem datoria să-l primim în lume pe fiecare copil cu convingerea că acesta reprezintă o ființă care ne va ajuta și ne va izbăvi de singurătate la bătrânețe. De aceea, datoria noastră este de a păstra și a prețui darul vieții, căci, răscumpărat cu mare preț, omul este o proprietate a Dumnezeului Celui viu⁵³².

Mântuitorul, în *Predica de pe Munte*, desăvârșind această poruncă a Decalogului, extinde sfera ei de interdicție și asupra sentimentelor de ură și dușmănie, invidie și dor de răzbunare, de ceartă și neînțelegere (*Matei* 5, 21-25), care pot duce la ucidere. Într-un înțeles mai larg, porunca aceasta oprește și uciderea sufletească pe care o pot aduce ereticii, dascălii mincinoși, ori chiar creștinii răi (*Matei* 10, 28; 18, 17). De păcatul uciderii sufletești se fac vinovați cei ce îndeamnă pe aproapele să păcătuiască; cei ce sunt sminteală aproapei, dându-i ocazie prin purtarea lor ca acesta să păcătuiască.

⁵²⁹ Eduard NIELSEN, *The Ten Commandments in New Perspective. A traditio-historical approach*, Londra, SCM Press LTD, 1968, p. 141.

⁵³⁰ Ioan MIRCEA, „Cele zece porunci, în lumina Noului Testament” ..., p. 183.

⁵³¹ Tóth TIHAMÉR, *Cele zece porunci*, vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2006, p. 60.

⁵³² † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești...*, p. 35-37.

că (cf. *Marcu* 9, 42; *I Corinteni* 8, 13; 10, 32), precum și cei ce urăsc, clevetesc și doresc răul aproapelui, căci „cel ce urăște pe fratele său, ucigător de oameni este” (*I Ioan* 3, 15).

Spre deosebire de creștinism, unde uciderea nu este justificată sub nicio formă, iar Legea Talionului este abrogată prin noua Lege a Iubirii și Iertării instituită de Iisus Hristos, Islamismul prevede interdicția uciderii unui suflet nevino-vat, lăsând ca responsabilitate umană stabilirea vinovăției unui om și gradul acestei vinovății pentru justificarea ucide-rii ca pedeapsă. De asemenea, în cazul unei ucideri nedrep-te, familia apropiată a celui ucis are dreptul de a răzbuna tot prin ucidere moartea injustă. Menționăm faptul că isla-mul permite uciderea pentru apărarea onoarei, astfel fiind permisă uciderea de către membri unei familii a oricărui alt membru care a adus dezonoarea în familie prin încălcarea principiilor religioase. Multe dintre victimele uciderii pentru apărarea onoarei sunt femei care ar dori să divorțeze, însă prin aceasta sunt suspectate de adulter sau se consideră că nu și-au respectat obligațiile maritale⁵³³.

Versetul 32 din sura a cincea reiterează realizarea judecății vinovăției și aplicarea pedepsei prin ucidere de că-tre oameni, avertizând însă atât asupra uciderii nejustificate, cât și asupra iertării prea ușoare a celor care nu trăiesc după regulile Islamului, pe care „trimiși” le-au vestit. Credem că acest pasaj poate fi interpretat și ca o libertate de a ucide pe cei care nu vor trăi după legea propovăduită de credincioșii islamici în teritoriul unde trăiesc aceștia, indiferent de legea aceluia loc. În lumina acestei interpretări, și pasajul care ur-mează poate sugera că o încălcare a legii islamice de către necredincioși sau credincioșii unei alte religii este o luptă împotriva Islamului, iar nesupunerea la regulile lui, un început

⁵³³ *** *Raportul Human Rights Watch*, 2001, consultat la adresa https://www.hrw.org/legacy/press/2001/04/un_oral12_0405.htm (accesat la data de 17.02.2018).

de luptă care justifică un răspuns violent „pe calea lui Allah”: „Luptați pe calea lui Allah împotriva acelor care se luptă cu voi, dar nu începeți voi lupta, căci Allah nu-i iubește pe cei care încep lupte!” (*Coran* 2, 190). Pe de altă parte, împăcarea este sugerată ca o opțiune, atunci când vine din partea beligeranților: „Iar dacă ei vor înclina către împăcare, înclină și tu către ea. Și încrede-te în Allah, căci El este Cel care Aude Totul [și] Atoateștiutor [Sami', 'Alim]” (*Coran* 8, 61).

3.1.2.7. Porunca a VII-a a Decalogului

„Să nu fii desfrânat!” (*Ieșirea* 20, 14);

„Și nu vă apropiați de preacurvie, căci ea este o josnicie! Și rău drum este ea!” (*Coran* 17, 32);

„Pe cea care preacurvește și pe cel care preacurvește biciuiți-i pe fiecare cu câte o sută de lovituri, și să nu vă apuce mila de ei în împlinirea legii lui Allah, dacă voi credeți în Allah și în Ziua de Apoi! Și un grup de dreptcredincioși să fie martori la pedepsirea lor!” (*Coran* 24, 2);

„Cel care preacurvește nu se însoară decât cu o femeie care preacurvește sau cu o păgână, iar pe muiera care preacurvește nu o ia de nevastă decât un bărbat care preacurvește sau un păgân. Acest lucru le este oprit dreptcredincioșilor” (*Coran* 24, 3);

„Și aceia care nu cheamă un alt dumnezeu împreună cu Allah și nu ucid sufletul pe care l-a oprit Allah, decât pe drept, și aceia care nu preacurvesc – căci acela care face aceasta va afla pedeapsa (*Coran* 25, 68).

Integritatea familiei reprezintă lucrul cel mai de preț al omului după darul vieții. În intimitatea căminului familial, omul își găsește bucuriile și împlinirile, soții completându-se unul pe celălalt într-o singură unitate. Cea de-a șaptea po-

runcă a Decalogului impune, astfel, respectul față de căminul conjugal, constituind, totodată, un scut puternic pentru apărarea căsătoriei⁵³⁴. Buna desfășurare a vieții familiale nu poate fi asigurată doar de stabilirea raporturilor dintre copii și părinți, ci este condiționată și de păstrarea cu fidelitate a credinței conjugale. Astfel, prin adulter este violentat căminul familial, fiind curmată totodată și curăția din sânul căminului. Cei care săvârșesc această fărădelege păcătuiesc atât împotriva lui Dumnezeu, cât și împotriva soțului credincios și a întregii familii⁵³⁵.

Devotamentul conjugal este un aspect foarte important al stabilității familiei creștine și a moralei conjugale în creștinism. Încălcarea poruncii a VII-a nu ar afecta doar integritatea și armonia vieții de familie, ci pune în pericol însăși mântuirea soților. „Căsătoria nu este un simplu dans și nici chiar un legământ pe viață, ci este o alianță pentru veșnicie. Astfel, intimitatea ei are nevoie nu numai de efectele unei puternice atracții naturale, ci mai ales de ale unei serioase angajări spirituale, spre a nu-i duce pe soți la neîntrerupte jigniri și învinuiri reciproce, care pot ajunge până la moartea sufletească”⁵³⁶.

Urmările încălcării acestei porunci sunt foarte grave, păcatul adulterului fiind considerat păcat de moarte. În regimul teocratic al poporului ales, profeții considerau legătura dintre Dumnezeu și poporul Său ca fiind un simbol al căsătoriei. De câte ori poporul necredincios cădea în păcatul idolatriei, aceștia considerau că Israel a săvârșit adulter. De aici,

⁵³⁴ Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă” p. 256.

⁵³⁵ Mircea CHIALDA, „Îndatoriri moral-sociale după Decalog”, în *Studii Teologice*, 9-10/1956, p. 611-612.

⁵³⁶ Ilie MOLDOVAN, *Teologia iubirii. În Hristos și în Biserică. Adevărul și frumusețea căsătoriei*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2014, p. 173.

rezultă gravitatea și imoralitatea acestui păcat, care duce la ruperea legăturii dintre om și Dumnezeu. Totodată, această poruncă oprește nu doar desfrânarea săvârșită în trup, ci și cea a cugetului, Mântuitorul subliniind în acest sens: „Eu vă zic vouă că oricine caută la femeie spre a o pofti, a și desfrânat cu ea în inima sa” (Matei 5, 28)⁵³⁷.

Fidelitatea căminului conjugal este cerută și de interesul copiilor, căci aceștia au nevoie de protecția sinceră a părinților. Într-o familie zdruncinată de păcatul adulterului, copiii se vor asemana celor orfani, această problemă constituind o problemă vitală a societății și chiar a întregii omeniri⁵³⁸. Creștinul are, astfel, datoria de a se feri de acest păcat și de ispita acestuia, acest lucru realizându-se prin paza simțurilor și a gândurilor, prin post, rugăciune și muncă. Acest păcat distruge credința din sufletul omului și, totodată, produce dezordine în viața lui⁵³⁹. Morala creștină depășește, în acest caz, simpla perspectivă asupra afecării raporturilor intrafamiliale, ci accentuează afectarea dimensiunii soteriologice a întregii vieți. „Morala și spiritualitatea ortodoxă consideră acest păcat a fi o încălcare a sacralității familiei, o rupere a legăturii cu Dumnezeu, prin păcat; o distrugere a unității dintre soți, o sfășiere a Trupului tainic al Bisericii, ale cărei mădulare soții sunt parte”⁵⁴⁰.

Pentru societate, desfrâul are aproape aceleași urmări ca și adulterul. Și el contribuie la regresul numeric, la degenerarea fizică și morală a societății. Din aceste motive, desfrâul este un păcat privit cu aceeași oroare și condamnat, atât de creștinism (*Galateni* 5, 16-21; *I Corinteni* 6, 19; *Efesenii*

⁵³⁷ TMO, p. 132-133.

⁵³⁸ Tóth TIHAMÉR, *Cele zece porunci*, vol. II, Editura Presa Bună, Iași, 2006, p. 180.

⁵³⁹ † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești...*, p. 41-42.

⁵⁴⁰ Ioan C. TEȘU, *Familia contemporană, între ideal și criză*, Iași, Editura Doxologia, 2011, p. 305-306.

5, 25), cât și de societatea laică. El răstoarnă în aceeași măsură și fundamentele religiei și ale societății. Porunca aceasta oprește nu numai desfrânarea săvârșită în trup, ci și desfrânarea în cuget, în gând, ori pofte și dorințe desfrânate, căci Mântuitorul a spus: „Eu vă zic vouă că, oricine caută la femeie spre a o pofti, a și desfrânat cu ea în inima sa” (*Matei* 5, 28). De asemenea, oprește orice lucruri și fapte care pot duce pe creștin la păcatul desfrânării: vorbe necuviincioase, îmbrăcăminte indecentă, citirea de cărți pornografice, spectacole și cântări necuviincioase, beția, trândăvia și altele.

Spre deosebire de creștinism, islamul are o perspectivă diferită față de ceea ce se poate înțelege din porunca a VII-a. Așa cum s-a putut observa, Coranul condamnă adulterul și desfrânarea și chiar propune pedepse grele pentru cei care săvârșesc astfel de fărădelegi. Însă, există anumite divergențe categorice între morala biblică și cea coranică în ceea ce privește sexualitatea conjugală și extraconjugală. Păstrând o parte a tradițiilor din prevederile vechi testamentare, dar adăugând multe elemente noi din descoperirea făcută lui Mahomed sau preluate din alte tradiții religioase, Islamul este o religie poligamă. După ultimele ziceri ale profetului Mahomed, fiecare credincios musulman (bărbat) poate avea patru soții, așa cum este scris și în Coran: „Dacă vă este teamă că nu veți fi dreپți cu orfanii, luați-vă după cum vă va plăcea, două ori trei ori patru femei. Dacă vă este teamă că nu veți fi dreپți cu ele, luați-vă o singură femeie...” (*Coran* 4, 3). Cu toate acestea, însuși Mahomed a fost cel care a avut șase soții cunoscute pe lângă alte concubine despre care vorbesc unele tradiții. Există și unele voci care vorbesc despre multiple legături ale lui Mahomed cu femei căsătorite, deci despre practicarea preacurviei de către profetul Islamului⁵⁴¹.

⁵⁴¹ Malika DIF, *Les épouses du prophète de l'islam*, Tawhid, 2004, p. 171.

De asemenea, în practica islamică contemporană, există mai multe tipuri de căsătorie sau de relație contractuală matrimonială în scopul întreținerii unor raporturi conjugale pe o perioadă determinată de timp⁵⁴². Spre exemplu, în acest sens, sunt contractate căsătorii de scurtă durată pentru studii, pentru călătorie (afaceri, timp liber etc.) sau chiar căsătorie de o zi sau de câteva ore în vederea întreținerii unor raporturi sexuale, fiind evitată în acest fel preacurvia în sânul comunităților musulmane. De fapt, aici am putea vorbi mai degrabă de o prostituție legiferată din punct de vedere moral decât despre instituția căsătoriei sau a familiei în sensul plin al cuvântului. Chiar dacă aceste „căsătorii de plăcere”⁵⁴³ nu sunt acceptate de către toate orientările islamului, totuși ele există și sunt practicate la scară largă în țările arabe, dar chiar și în Occident.

În societatea contemporană, această problemă de ordin moral afectează destul de grav statutul femeii în islam. De cele mai multe ori, bărbații abuzează de legea islamică și de prevederile coranice în pofida drepturilor femeilor și a egalității între sexe, cu toate că se proclamă, la nivel teoretic, o perfectă armonie a vieții de cuplu în religia musulmană⁵⁴⁴. Sunt înregistrate încă și în zilele noastre cazuri de pedepsire cruntă a femeilor musulmane bănuite sau acuzate pe nedrept de infidelitate. De asemenea, multe dintre drepturile femeilor musulmane sunt încălcate în ceea ce privește etica relațiilor familiale, iar atitudinea patriarhalistă este cultivată și promovată în rândul comunităților islamice.

⁵⁴² Mahmood Shaloot, „Temporary Marriage in Islam”, în *Al-Sha'ab newspaper*, articol consultat la adresa <https://www.al-islam.org/shiite-encyclopedia-ahlul-bayt-dilp-team/temporary-marriage-islam-part-8-some-frequently-asked> (accesat la data de 24.02.2019).

⁵⁴³ Nadia ANGHELESCU, *Introducere în islam*, ediția a doua, revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 113.

⁵⁴⁴ Vezi Ruqayyah Waris MAQSOOD, *Con il mio sposo... Guida islamica al matrimonio*, Milano, Edizioni Al-Hikma, 2003.

3.1.2.8. *Porunca a VIII-a a Decalogului*

„Să nu furi!” (*Ieșirea* 20, 15);

„Cât despre hoț și hoată, tăiați-le lor mâinile, ca răsplată pentru ceea ce au dobândit [prin furt] și ca pedeapsă de la Allah, căci Allah este Puternic [și] Înțelept [‘Aziz, Hakim]” (*Coran* 5, 38);

„Dar pe acela care se căiește în urma fărădelegilor lui și se îndreaptă, Allah îl va ierta, căci Allah este Iertător, Îndurător [Ghafur, Rahim]” (*Coran* 5, 39);

„O, Profetule! Dacă vin la tine femei credincioase și îți fac jurământ de credință, făgăduind că nu vor pune nimic în rând cu Allah, nu vor fura, nu vor curvi, nu-i vor omorî pe copiii lor, nu vor săvârși nici o ticăloșie cu mâinile lor și cu picioarele lor, și nu ți se vor arăta cu nesupunere față de ceea ce se cuvine, atunci primește jurământul lor de credință și roagă-L pe Allah de iertare pentru ele, căci Allah este Iertător, Îndurător [Ghafur, Rahim]!” (*Coran* 60, 12).

Păcatul furtului reprezintă una dintre piedicile moștenirii Împărăției lui Dumnezeu. Încălcarea acestei porunci reprezintă însușirea pe căi nedrepte a muncii altora și se poate practica sub diverse forme: delapidare, oprirea plății lucrătorilor, neplata datoriilor etc. Chiar și leneșii care refuză să muncească, ce trăiesc pe seama societății, comit acest păcat. De asemenea, există și furtul de ordin spiritual, aici referindu-ne la marele fur nevăzut care pune la cale răutățile și faptele imorale, văzute și nevăzute⁵⁴⁵. Pe baza cuvintelor acestei porunci, omul nu trebuie să fie atins în ceea ce îi aparține, întrucât există o oarecare obligație de a fi respectată proprietatea legitimă a fiecăruia. Această po-

⁵⁴⁵ Ioan MIRCEA, „Cele zece porunci, în lumina Noului Testament” ..., p. 184-185.

runcă osândește, totodată, depravarea omului de ceea ce îi aparține în mod legal. Astfel, înainte de toate, cuvintele acestei porunci opresc furtul și răpirea, dar și însușirea pe căi nedrepte a bunurilor celui alt⁵⁴⁶.

Această poruncă are rolul, totodată, de a normaliza buna desfășurare a raporturilor imediate dintre om și om, ele imprimând în viața noastră demnitatea și responsabilitatea, calități care, spre deosebire de animale, sunt posedate doar de către om. În viața socială, furtul este sancționat cu toată puterea și autoritatea, acest păcat devenind astfel un veritabil atentat la însăși existența omului⁵⁴⁷. În ceea ce privește proprietatea personală care depășește nevoile stricte ale noastre, aceasta este condamnată atunci când este agonisită prin mijloace necinstite în dauna altora. De aceea, porunca a VIII-a nu oprește agonisirea unor bunuri necesare existenței noastre, ci doar pe cea obținută prin exploatare, astfel de persoane căzând sub sancțiunea acestei porunci ca și unii care și-au însușit bunuri prin furt. De asemenea, însușirea de bunuri aparținând avutului societății constituie un furt, a cărui gravitate crește pe măsura pagubei⁵⁴⁸.

Totodată, această poruncă impune, într-un oarecare fel, ajutorarea celor nevoiași și lipsiți, pomana făcută celor sărmani constituind una dintre principalele mărturii ale iubirii noastre frățești. Ferindu-ne de păcatul furtului și făcând milostenie cu cei aflați în lipsuri, ne păstrăm și ne apărăm cu demnitate numele de creștin, trăind în pace și fără frică între oameni⁵⁴⁹. Totodată, această poruncă cultivă în sufletul

⁵⁴⁶ Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă” p. 256.

⁵⁴⁷ Mircea CHIALDA, „Îndatoriri moral-sociale după Decalog”, în *Studii Teologice*, 9-10/1956, p. 614, 618.

⁵⁴⁸ TMO, p. 133.

⁵⁴⁹ † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești...*, p. 46.

omului virtuți precum cinstea, dreptatea, dragostea, respectul față de bunurile particulare, iubirea față de aproapele sau buna înțelegere⁵⁵⁰.

În general, furtul calificat este un păcat întreit: răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, izvorul ordinii morale; împotriva aproapelui, prin nedreptatea și lipsa de dragoste, și împotriva ordinii sociale, prin primejduirea bunurilor obștești. Iată motivele pentru care furtul este așezat în rândul păcatelor ce exclud pe om de la moștenirea Împărăției cerești (I Corinteni 6, 10). În concepția creștină numai munca dreaptă și cinstită poate fi izvor de bunuri materiale și spirituale, de sporire a bunăstării pentru individ, familie și societate⁵⁵¹. Iată pentru ce cuvintele Sfântului Apostol Pavel sunt atât de realiste când îndeamnă: „Cine a furat să nu mai fure, ci mai vârtos să se ostenească lucrând cu mâinile lui, lucru cinstit, ca să aibă să dea și celui ce n-are” (Efeseni 4, 29).

Ca și în textul Sfintei Scripturi și precum în teologia morală ortodoxă, și în islam furtul este categoric condamnat. Prin natura sa, Coranul prevede chiar pedepsirea aspră⁵⁵², prin mutilare, a celor care și-au însușit bunuri ce nu le aparțin, drept „răsplată” pentru ceea ce au obținut în mod necinstit și ca pedeapsă din partea lui Allah (vezi Coran 5, 38). Spre deosebire de creștinism, începuturile islamului stau cu totul diferit în ceea ce privește atitudinea față de posesiune, față de avere și față de *a avea*. Dacă religia creștină și morală creștină au cucerit lumea printr-o atitudine de indiferență față de bunurile materiale, fiind utilizate doar ca mijloace

⁵⁵⁰ Mircea CHIALDA, „Îndatoriri moral-sociale după Decalog” ..., p. 618.

⁵⁵¹ Eduard NIELSEN, *The Ten Commandments in New Perspective. A traditio-historical approach*, Londra, SCM Press LTD, 1968, p. 162.

⁵⁵² Dral AJAMÎ, „Couper les mains du voleur selon le Coran en Islam”, în *Que dit vraiment le Coran*, consultat la <http://www.alajami.fr/index.php/2018/01/25/amputation-de-la-main-du-voleur-selon-le-coran-et-en-islam/> (accesat la data de 11.02.2019).

de supraviețuire și neutilizând metode necinstite pentru a le obține, islamul a început să câștige tot mai mulți adepți prin forță. Or, pentru acest lucru era nevoie de putere financiară, de bani, de produse etc., iar pentru aceasta însoțitorii lui Mahomed prădau de multe ori diferite caravane ce traversau peninsula Arabiei pe rutele comerciale consacrate. Aceste impulsuri, spre a cucerii și a prăda, sunt menționate în Coran, fiind prescrise prin descoperirile ce îi erau făcute lui Mahomed în faza medineză a apostolatului său, atunci când avea nevoie de forță economică pentru a face față atacurilor conaționalilor săi.

3.1.2.9. Porunca a IX-a a Decalogului

„Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău!” (Ieșirea 20, 16);

„Și nu îmbrăcați adevărul cu minciuna și nu ascundeți adevărul, când voi îl știți!” (Coran 2, 42);

„O, voi cei care credeți! Fiți făptuitori neclintiți ai dreptății, martori înaintea lui Allah, chiar împotriva voastră, împotriva părinților și rudelor voastre – fie bogat sau sărac – căci Allah cunoaște cel mai bine ce este spre binele lor! Nu urmați poftelor, ca să nu vă abateți [de la dreptate]! Iar dacă voi faceți o mărturie mincinoasă sau vă sustrageți, [să știți că] Allah este Bineștiutor a ceea ce faceți [Khabir]!” (Coran 4, 135);

„O, voi cei care credeți! Fiți statornici față de Allah și martori drepti! Să nu vă împingă ura împotriva unui neam să nu fiți drepti! Fiți drepti, căci aceasta este mai aproape de evlavie! Și fiți cu frică de Allah, căci Allah este Bine Știutor [Khabir] a ceea ce faceți voi!” (Coran 5, 8);

„Iar acela care dobândește o greșală sau un păcat și apoi îl pune pe seama unui nevinovat, acela s-a încărcat cu nedreptate și cu păcat vădit” (Coran 4, 112);

„Allah poruncește dreptatea, plinirea faptei bune și dărnicia față de rude și El oprește de la desfrâu, faptă urâtă și nelegiuire. El vă îndeamnă pentru ca voi să vă aduceți aminte” (*Coran* 16, 90);

„O, voi cei care credeți! Nu pângăriți rânduielile lui Allah, nici luna sfântă, nici animalele de jertfă, nici zgărzile, nici pe cei care se îndreaptă spre Casa Sfântă, căutând har și mulțumire la Domnul lor! Dacă ați terminat Pelerinajul, atunci puteți vâna. Să nu vă întărați împotriva unui neam care v-a împiedicat în drumul spre Moscheea Sacră să[-i] atacați. Întrajutorați-vă în plinirea faptelor bune și în evlavie, dar nu vă ajutați la păcat și la nedreptate! Și fiți cu frică de Allah, căci Allah este aspru la pedeapsă!” (*Coran* 5, 2);

„Și dacă sunteți într-o călătorie și nu găsiți un scrib, atunci un zălog primit [este de ajuns]. Iar dacă aveți încredere unul în altul, atunci să înapoieze lucrul întrebuințat cel căruia i s-a încredințat și să se teamă de Allah, Domnul său! Să nu ascundeți mărturia; cel care ascunde are o inimă păcătoasă și Allah este Știutor [’Alim] al celor pe care voi le făptuiți!” (*Coran* 2, 283);

„Vai pentru tot mincinosul păcătos!” (*Coran* 45, 7);

„O, Profetule! Dacă vin la tine muieri credincioase și îți fac jurământ de credință, făgăduind că nu vor pune nimic în rând cu Allah, nu vor fura, nu vor curvi, nu-i vor omorî pe copiii lor, nu vor săvârși nici o ticăloșie cu mâinile lor și cu picioarele lor, și nu ți se vor arăta cu nesupunere față de ceea ce se cuvine, atunci primește jurământul lor de credință și roagă-L pe Allah de iertare pentru ele, căci Allah este Iertător, Îndurător [Ghafur, Rahim]! (*Coran* 60, 12).

Porunca a noua a Decalogului oprește minciuna sub toate formele ei: mărturie mincinoasă, bănuiala nedreaptă, îndrumarea greșită a aproapelui, defăimarea numelui cuiva

etc. Minciuna sub orice formă este un lucru urât înaintea lui Dumnezeu, începătorul acestui păcat fiind diavolul, cel care a îndemnat pe Adam și Eva în Rai să păcătuiască, mințindu-i. Minciuna distruge tot ceea ce clădește adevărul, nimicind cinstea și încrederea între oameni⁵⁵³. Chiar dacă Dumnezeu nu ar interzice minciuna, totuși, în acest păcat este cuibărită răutatea înjositoare și defăimătoare. De aceea, fiind creați după chipul lui Dumnezeu, avem datoria de a ne asemana în mod real cu Stăpânul absolut al universului, Adevărul veșnic⁵⁵⁴.

Totodată, această poruncă face referire la toate știrbirile aduse adevărului. Astfel, ea oprește toate feluritele aspecte: calomnia, batjocura sau judecata nesocotită. Această poruncă comportă o importanță și mai mare dacă este vorba despre atingerea numelui nostru cel bun în public, cu urmările mai mult sau mai puțin grave⁵⁵⁵. Mărturisirea adevărului și a dreptății constituie doi factori de mare valoare pentru viața socială, aceștia reprezentând două elemente necesare atât societății, ca un îndreptar al vieții acesteia, cât și individului⁵⁵⁶. Adevărul, în special în viața socială, are un rol foarte important, deoarece în funcție de afirmarea sau recunoașterea lui se mențin și alte bunuri spirituale precum onoarea sau renumele semenilor noștri. De aceea, adevărul trebuie mereu respectat⁵⁵⁷.

Împotriva acestei porunci păcătuiesc cei care depun mărturii mincinoase în fața justiției sau cei care aduc jurământ strâmb împotriva aproapelui. De asemenea, de păcatul

⁵⁵³ Ioan MIRCEA, „Cele zece porunci, în lumina Noului Testament” ..., p. 185.

⁵⁵⁴ Tóth TIHAMÉR, *Cele zece porunci*, vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2006, p. 266-267.

⁵⁵⁵ Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă” p. 257.

⁵⁵⁶ Mircea CHIALDA, „Îndatoriri moral-sociale după Decalog”, în *Studii Teologice*, 9-10/1956, p. 619.

⁵⁵⁷ TMO, p. 134.

minciunii se fac vinovați și viclenii, lingușitorii sau fățarnicii, acest păcat înjosindu-l pe om, întunecând chipul lui Dumnezeu din el. Oprind mărturia mincinoasă și orice fel de minciună, această poruncă impune creștinului să se străduiască pentru biruința adevărului în lume, Dumnezeu urând buzele grăitoare de minciună și pedepsind pe cei mincinoși⁵⁵⁸.

Întemeiați pe adevărul Sfintei Scripturi, toți Sfinții Părinți ai Bisericii au condamnat minciuna ca pe unul dintre cele mai grave păcate ce distrug legătura dintre om și Dumnezeu și armonia vieții bisericești și sociale. În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Omul pârător, trădător și martor mincinos este fiară prefăcută și mult împleticită, tulbură judecățile, desparte pe bărbat de femeie, încurcă pe stăpânitori, face dezbinări, întărită pe oameni unul asupra altuia, desparte prietenii, varsă sânge, păgubește, răpește, nedreptățește, dezbracă orfanii, întristează văduvele, dărâ-mă case, risipește sate, pustiește orașe și pierde popoare întregi” Porunca a noua din Decalog interzice depunerea de mărturie mincinoasă și orice fel de minciună. Ea cere, totodată, fiecărui creștin să spună adevărul și să se străduiască pentru biruința adevărului în lume. Permanent, el trebuie să aibă în fața conștiinței sale cuvintele Sfântului Apostol Petru: „Cel ce voiește să iubească viața și să vadă zile bune, să-și oprească limba sa de la rău, iar buzele sale să nu grăiască vicleșug” (*I Petru* 3, 10).

În morala islamică și coranică mai ales este interzisă orice formă de a ascunde adevărul, de a minți sau de a depune jurământ sau mărturie mincinoasă împotriva aproapelui sau a binelui obștesc. Cu toate acestea, în practica islamică sunt câteva prevederi speciale care au marcat ani de-a lungul morala islamului și care se perpetuează până în zilele noas-

⁵⁵⁸ † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești...*, p. 50-51.

tre. Într-un manual de jurisprudență musulmană, „Holding One's Tongue”, ni se relatează următoarele: „Nu l-am auzit să permită minciuna în orice ar spune oamenii, cu excepția a trei lucruri: războiul, rezolvarea disputelor și a unui bărbat care vorbește cu nevasta sa, sau ea cu el”⁵⁵⁹. Așadar, există și contexte în care porunca a IX-a poate fi încălcată, mai ales în cazul în care este vorba despre acțiunea de prozelitism islamic. „Deci, un musulman angajat în război poate minți. Dar nu este Islamul, prin definiția jihadului, în război cu necredincioșii, adică și cu noi? În secțiunea R10.3 se vorbește despre a induce în eroare: *Învățații spun că nu este greșit să induci în eroare dacă acest lucru este cerut de un interes încuviințat de Legea Sfântă*. Asta înseamnă că legea islamică permite rostirea unor declarații care sunt parțial sau total adevărate dacă astfel se îndeplinește un scop aprobat de Legea Sfântă. Dacă acel scop este obligatoriu, atunci și minciuna sau inducerea în eroare este obligatorie”⁵⁶⁰.

3.1.2.10. Porunca a X-a a Decalogului

„Să nu dorești casa aproapelui tău; să nu dorești femeia aproapelui tău, nici ogorul lui, nici sluga lui, nici slujnica lui, nici boul lui, nici asinul lui și nici unul din dobitoacele lui și nimic din câte are aproapele tău!” (Ieșirea 20, 17);

„Spune dreptcredincioșilor să-și plece privirile lor și să-și păzească pudoarea lor! Aceasta este mai curat pentru ei. Allah, doară, este Bineștiutor [Khabir] a ceea ce fac ei. Și spune dreptcredincioaselor să-și plece pri-

⁵⁵⁹ Paul GHIȚIU, „Apocalipsa Europei? (III) Despre război și minciună în islam”, în *Rost Online*, articol consultat la adresa <https://www.rostonline.ro/2016/01/apocalipsa-europei-iii-despre-razboi-si-minciuna-in-islam/> (accesat la data de 26.02.2019).

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

virile lor și să-și păzească pudoarea lor, să nu-și arate gâteliile lor, afară de ceea ce este pe dinafară, și să-și coboare vălurile peste piepturile lor! Și să nu-și arate frumusețea lor decât înaintea soților, sau a părinților lor, sau a părinților soților lor, sau a fiilor lor, sau a fiilor soților lor, sau a fraților lor, sau a fiilor fraților lor, sau a fiilor surorilor lor, sau a muierilor lor, sau a acelora pe care le stăpânesc mâinile lor drepte, sau a slujitorilor dintre bărbați, care nu mai au dorință, sau a copiilor mici care nu știu ce este goliciunea femeilor. Și să nu lovească cu picioarele lor, astfel încât să se afle ce podoabe ascund ele! Și căiți-vă cu toții, o, voi dreptcredincioșilor, față de Allah, pentru ca voi să izbândiți!" (*Coran* 24, 30-31);

„Nu râvniți la ceea ce Allah a dăruit [cu harul Său] unora dintre voi mai mult decât altora. Bărbații vor avea parte de ceea ce au agonisit și femeile vor avea parte de ceea ce au agonisit. Deci rugați-vă lui Allah pentru harul Său, căci Allah pe toate le știe" (*Coran* 4, 32);

„Nu-ți îndrepta ochii spre lucrurile pe care Noi le-am dat ca bucurie trecătoare unor perechi dintre ei și nici nu fi trist pentru ei, ci pleacă aripa ta peste dreptcredincioși!" (*Coran* 15, 88);

„Și nu privi îndelung la ceea ce Noi am dat ca plăcere trecătoare unora dintre ei și ca strălucire a vieții din această lume, pentru a-i încerca pe ei prin aceasta! Ceea ce Allah îți dă va fi mai bun și mai dăinuitor" (*Coran* 20, 131);

„Adorați-L pe Allah și nu-I asociați Lui nimic! Purtați-vă bine cu părinții, cu rudele, cu orfanii, cu sărmanii, cu vecinul apropiat și cu vecinul străin, cu tovarășul de alături, cu călătorul de pe drum și cu cei stăpâniți de mâinile voastre drepte, căci Allah nu-i iubește pe cel trufaș și pe cel lăudăros!" (*Coran* 4, 36).

În încheierea Decalogului, această poruncă rezumă, într-un fel sau altul, toate poruncile anterioare. Dacă acelea priveau latura exterioară a faptelor, cea de-a zecea poruncă le arată din privința unui aspect interior. Din cuvintele acestei porunci putem conchide faptul că aceasta face referire la casa aproapelui, la femeia acestuia, la ogorul său etc. Astfel, porunca pune sub interdicție pofta de avuție, îndemnându-ne să ne ferim de orice fel de pofte urâte care înjosesc și ne pătează cinstea⁵⁶¹. Omul, fiind stăpânit de pofta cea păcătoasă după bunurile semenului nostru, se află într-o stare sufletească contrară celei care ar trebui să o avem conform Decalogului. De asemenea, după cum aflăm din Evanghelia Sfântului Matei, Însuși Mântuitorul Hristos a accentuat în mod deosebit pofta neînfrânată în păcat⁵⁶².

Fiecare om are dreptul de a fi respectat și de a i se acorda prețuirea cuvenită pentru bunul nume câștigat prin cinstea și munca depusă. De asemenea, împlinirea și respectarea acestui drept este necesară și pentru viața sa socială, împlinirea dreptății constituind un factor de mare valoare pentru bunul mers al societății⁵⁶³. Totodată, cuvintele ultimei porunci reprezintă un adevărat corolar al poruncilor anterioare, interzicând orice poftă nejustificată îndreptată împotriva aproapelui nostru. Astfel, la sfârșitul Decalogului, era firesc să găsim o poruncă în care să se aducă la cea mai înaltă expresie năzuința de îndreptare religios-morală și socială a omului, care să asigure o desfășurare normală a vieții⁵⁶⁴.

⁵⁶¹ Ioan MIRCEA, „Cele zece porunci, în lumina Noului Testament” ..., p. 186.

⁵⁶² Vlad PRELIPCEANU, „Decalogul, lege morală universală și permanentă” p. 257.

⁵⁶³ Gheorghe BOGDAPROSTE, „Cinstirea aproapelui după Decalog”, în *Studii Teologice*, 9-10/1969, p. 711.

⁵⁶⁴ Mircea CHIALDA, „Îndatoriri moral-sociale după Decalog”, în *Studii Teologice*, 9-10/1956, p. 620.

Fiecare creștin are datoria să-și orienteze corect înclinările și să evite îndată orice poftă rea, fiind dator să se curățească de poftele zămislitoare de păcat și să lupte împotriva lor cu trezvie. Ca arme împotriva acestor ispite sunt rugăciunea, postul sau gândul la moarte, prin acestea împotrivindu-ne atacurilor vrăjmașe, purificându-ne sufletul și viața noastră. Având datoria să viețuim ca unii care suntem călăuziți de Duhul, trebuie să învingem cu orice preț apetitul păcătos, identificându-ne astfel ca fiind vrednici și adevărați fii ai Mântuitorului Hristos, Care ne-a răscumpărat cu prețul sângelui Său din robia pierzării și a vieții veșnice⁵⁶⁵.

În concluzie, putem afirma faptul că preceptele morale exprimate în Decalog se regăsesc în mare parte și în surele Coranului, urmare a influenței pe care literatura apocrifă de inspirație iudeo-creștină a exercitat-o asupra universului arab din care s-a ridicat Mahomed și din care s-a inspirat în propovăduirea unei noi orientări religioase și morale care mai apoi s-a transformat într-o religie. Cu toate că, după cum am arătat, aceste prescripții de ordin moral se găsesc și în Coran, ele sunt interpretate sau reinterpretate, adăugite și completate astfel încât realitatea morală legiferată canonic și oficial în islam este nuanțată și diferită.

3.2. „EVANGHELIA ÎN CORAN” – APOCRIFAREA MORALEI DEPLINE

Numeroasele similitudini dintre textul Coranului și alte scrieri cu un caracter apocrif din spațiul oriental reprezintă un fapt notoriu. Literatura străină de specialitate a exploatat la maximum această evidență în scopul de a crea diferite legături

⁵⁶⁵ † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești...*, p. 55-56.

între cele două religii. De cele mai multe ori, abordarea acestui fapt a relevat influența scrierilor creștine, fie că vorbim despre evangheliile canonice, despre cele apocrife sau chiar despre unele texte patristice. Există și abordarea conform căreia aceste evidente similitudini sunt expresia unei revelații divine care a fost receptată în moduri diferite, în locuri diferite și de către persoane diferite⁵⁶⁶. Acestor direcții teiste li se opun cele ateiste care înclină să vadă mai degrabă în aceste aspecte comune perpetuarea unor motive narrative din literatura sacră⁵⁶⁷.

3.2.1. Interacțiuni, sinteze, aglutinări

3.2.1.1. „Universul” biblic și „sinteza” coranică

Coranul prezintă un stil destul de variat⁵⁶⁸, însă concentrat ca și revelație într-o perioadă scurtă de timp, extinzându-și pretenția de carte a tuturor timpurilor prin faptul că se pretinde ca o încununare a Torei și a Evangheliilor, care sunt considerate incomplete și insuficiente. În ceea ce privește acest lucru, trebuie să menționăm faptul că se apropie foarte mult de stilul scrierilor apocrife⁵⁶⁹. Mai mult decât atât, *Evanghelia după Toma* conține 114 *logia*, așa cum Coranul conține 114 sure⁵⁷⁰, iar stilul

⁵⁶⁶ Julien RIES (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions I-II*, col. „Homo religiosus”, Louvain-la-Neuve, 1978.

⁵⁶⁷ A se vedea <https://www.holybooks.com/> sau <http://www.ancienttexts.org/>.

⁵⁶⁸ Giulio Basetti-Sani, *The Koran in the light of Christ. A Christian Interpretation of the Sacred Book of Islam*, Chicago-Illinois, Franciscan Herald Press, 1977, p. 71-91. Varietatea stilului Coranului constă în prezența unor forme literare cum ar fi oracolele, viziunile apocaliptice, psalmii, imnurile, rugăciunile, narațiunile istorice și legendare care descriu de cele mai multe ori personaje biblice și evenimente din istoria credințelor monoteiste prezentate diferit față de sursa lor autentică. Textul coranic are în vedere prescripții legate de cult, dar și de viața civilă.

⁵⁶⁹ Jean-Marc Prieur, „Les écrits apocryphes chrétiens” (dossier), în *Cahiers Évangile*, 148/2009, p. 4-10.

⁵⁷⁰ W. Atallah, „L'évangile selon Thomas et le Coran”, în *Arabica*, 23/1976, p. 309.

și lungimea capitolelor se pot asemăna foarte mult cu cele ale Coranului⁵⁷¹. Anterioritatea *Evangheliei după Toma* față de *Coran* este demonstrată de către Philippe de Suarez⁵⁷², papyrusul în limba coptă fiind descoperit în 1945 la Nag Hammadi alături de celelalte scrieri gnostice datate în secolele III-IV d. Hr.⁵⁷³.

Un alt text din care s-au preluat multe teme și narațiuni biblice despre copilăria lui Iisus este *Protoevanghelia lui Iacob*⁵⁷⁴. Faptul că Mahomed ar fi întâlnit și cunoscut comunitățile esenienilor în călătoriile întreprinse, aflat fiind în serviciul Khadijei, este un lucru destul de încetățenit, precum și refugiul lui Mahomed la un creștin în Etiopia. Însă, pe lângă acest fapt, Mahomed a cunoscut îndeaproape și creștini autentici. Spre exemplu, pe când avea doar 35 de ani, un creștin copt a construit acoperișul Qaabei⁵⁷⁵; de asemenea, a întâlnit un sclav creștin cu numele de Gabr⁵⁷⁶. Chiar și dacă nu ar fi cunoscut personal o asemenea comunitate, influența nu poate fi negată deoarece pe teritoriul Arabiei erau comunități iudeo-creștine care împărtășeau idei gnostice⁵⁷⁷. Pe lângă aceste comunități gnostice, Mahomed a întâlnit și comunități creștine eretice cum ar fi cea a sabeenilor.

Cât despre influența literaturii creștine siriace asupra Coranului, mulți teologi, filologi și istorici au putut regăsi imagini tematice patristice în textul Coranului și implicit în

⁵⁷¹ *Ibidem.*, p. 310.

⁵⁷² Philippe de SUAREZ, *L'évangile selon Thomas*, Montélimar, 1974, p. 355, *apud* W. ATALLAH, *art. cit.*, p. 310.

⁵⁷³ Vezi Jean-Marc PRIEUR, *Les écrits apocryphes chrétiens*, (dossier), în „Cahiers Evangile”, 148/2009; *** *Evanghelii apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Cristian Bădiliță, București, Editura Humanitas, 1996.

⁵⁷⁴ Joachim KNILKA, *Qui sont les chrétiens du Coran?*, traduit de l'allemand par Charles Ehlinger, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, p. 104-106.

⁵⁷⁵ *Ibidem.*, p. 101.

⁵⁷⁶ *Ibidem.*; Pentru o listă mai complexă a contactelor pe care le-a stabilit Mahomed cu creștinii, vezi Heribert BUSSE, *Die theologische Beziehungen*, p. 12-13, 27-28.

⁵⁷⁷ Giulio BASETTI-SANI, *op. cit.*, p. 55-59.

teologia musulmană. Spre exemplu, Christoph Luxemberg, în *Die syro-aramaische Lesart d. des Koran*, găsește numeroase explicații de ordin teologic și filologic prin care întărește această teză⁵⁷⁸. Una dintre cele mai frapante similitudini între cele două tradiții se referă la tema eshatologică, imaginea paradisului etern⁵⁷⁹, din operele Părinților Bisericii siriace, Sfântul Isaac Sirul și mai ales Sfântul Efrem Sirul⁵⁸⁰.

Sunt și câteva speculații care ar considera și cultura greacă o sursă în afirmarea și dezvoltarea tradiției islamice, însă acest fapt s-a petrecut destul de târziu, abia în secolele IX-X, iar cultura greacă a trecut printr-un filtru musulman riguros care elimina orice altă orientare sau idee religioasă care intrau în contradicție cu învățătura Coranului⁵⁸¹. În afară de cele prezentate, există multe alte influențe pe care Coranul le-a putut suporta⁵⁸² până la redactarea formei definitive⁵⁸³ a acestuia, la o diferență de aproape trei secole de la moartea profetului Mahomed.

⁵⁷⁸ Jan M. F. VAN REETH, „Le vignoble du Paradis et le chemin qui y mène: La thèse de C. Luxemberg et les sources du Coran”, în *Arabica*, T. 53, fasc. 4, oct., 2006, p. 511.

⁵⁷⁹ Giovanni FILORAMO (coord.), *op. cit.*, p. 130-131. Imaginea Paradisului descris în Coran poate părea aproape identică cu cea a Părinților Bisericii Siriace. Vezi Jan M. F. van Reeth, *art. cit.*; Serafim SEPPĂLĂ, *op. cit.*;

⁵⁸⁰ Sfântul EFREM SIRIANUL, *Imnele Raiului*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2010.

⁵⁸¹ Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristotel la Muntele Saint-Michel. Rădăcinile grecești ale Europei creștine*, traducere din limba franceză și postfață-interviu de Eduard Florin Tudor, prefață la ediția în limba română de Sylvain Gouguenheim, București, Editura Nemira, 2011, p. 129-146.

⁵⁸² Clair TISDAL, *The original sources of The Qu'ran*, consultat la <http://www.answerislam.org/Books/Tisdall/Sources/>, (accesat la data de 24.03.2014); *Material for the Evaluation of the Sources of the Qu'ran*, consultat la <http://www.answer-islam.org/Quran/Sources/> (accesat la data de 24.03.2014).

⁵⁸³ Mahommad ALI AMIR-MOEZZI, „Autour de l'histoire de la rédaction du Coran”, în *Islamochristiana*, 36/2010, Pontificio Instituto di Studi arabi e d'islamistica, p. 139-157.

Nu poate fi trecută cu vederea nici influența exercita-tă asupra textului Coranului de hagada creștină și iudeo-creștină referitoare la viața și jertfa lui Iisus. Această „specie literară”, dramatizată în ritualul iudaic al celebrării „pessah-ului”⁵⁸⁴, a fost împrăștiată de către primii creștini în practi-carea cultului euharistic. *Liturghia* a generat rostirea *anafora-lei*⁵⁸⁵ care, până la sistematizarea ei, cum o cunoaștem astăzi în *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur* sau *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare*, era exprimată în diferite variante, unele dintre acestea fiind chiar improvizate pe moment sau amprentate de experiența celui care celebra.

Comunitățile iudeo-creștine, care nu au îmbrățișat *ortodoxia* primelor sinoade ecumenice și au stat departe de uniformizarea liturgică, și-au dezvoltat propriile lor ritualuri liturgice în care erau rostite texte cu conținut eterodox. După cum am ilustrat în capitolul I al lucrării, doctrina acestor sec-te era marcată de ideea mesianismului și de viziunea ariană a persoanei Mântuitorului. Conținutul *hagadelor* vădea o perspectivă apocaliptică, marcată de incertitudini metafizice și plină de contradicții dogmatice și influențe păgâne, fapt ce contribuia la receptarea unei mărturisiri ne-ortodoxe de credință în rândul practicanților cultului⁵⁸⁶.

„Teologia hagadelor” a fost marcată de tradiția rabini-că tardivă, de după încheierea *Mișnei* și *Ghemarei* talmudice, care își îndrepta predominant atenția asupra apocrifelor cu

⁵⁸⁴ Karl Christian FELMY, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, ediția a II-a, traducere de pr. prof. Ioan I. Ică, Sibiu, Editura Deisis, 2008, p. 13.

⁵⁸⁵ O prezentare complexă a acestei problematici legate de rădăcinile și formele di-verse ale anaforei o găsim în diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I – Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, Editura Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 68, 285-295.

⁵⁸⁶ Jean-Hugo TISIN, „Notes sur les apocalypses midrachiques avant et après la conquête islamique de Jérusalem (638), «La 'aggada du Messie» et «Les sig-nes du Messie»”, în Marie-Thérèse URVOY (coord.), *En hommage au père Jacques Jomier, o.p.*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2002, p. 192-199.

conținut mesianic și eshatologic în vederea creionării unor noi speranțe legate de venirea altui Mesia pentru poporul lui Israel. Comparând ideile mesianice și eshatologice din aceste narațiuni hagadice cu textul din Coran, specialiștii au descoperit similitudini flagrante, atât la nivel ideatic, cât și la nivelul descrierilor textuale⁵⁸⁷.

Comparând elemente textuale comune din textul biblic și coranic, pe lângă o influență certă a literaturii siriace, specialiștii au demonstrat și o influență exercitată de literatura creștină arabă pre-islamică. Încă din secolul al V-lea, creștinii care aparțineau de episcopia din Al-Hirah, vechi oraș din Mesopotamia de pe locul actualului Kufa⁵⁸⁸, și-au alcătuit culegeri de texte biblice și de texte liturgice, notate în alfabet arab. Acest sistem de scriere a fost folosit de către scribii care au contribuit la redactarea textului Coranului⁵⁸⁹.

Așa cum enunțam în primul capitol al lucrării și după cum au arătat mai mulți cercetători, creștinismul cunoscut de către locuitorii peninsulei Arabiei din perioada pre-islamică era unul de factură siriană, nestoriană sau iacobită⁵⁹⁰. De asemenea, s-a lansat întrebarea dacă acea comunitate religioasă cu care interacționa Mahomed pentru a cunoaște mai îndeaproape creștinismul avea sau nu legătură cu mișcarea elcasiților⁵⁹¹ sau cu maniheismul⁵⁹². Ma-

⁵⁸⁷ Jean-Hugo TISIN, *Notes sur les apocalypses...*, p. 185.

⁵⁸⁸ John Robert MARTINDALE, Arnold Hugh Martin JONES, John MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. III: A.D. 527-641, New York, Cambridge University Press, 1992, p. 258.

⁵⁸⁹ Dominique URVOY, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006, p.196.

⁵⁹⁰ Alphonse MINGANA, „Syriac influence on the style of the Kuran”, în *Bulletin of the John Rylands Library*, 11/1996, p. 77-98; Cristoph LUXENBERG, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, s.n., 2007, p. 72-84; Arthir JEFERRY, *The foreign vocabulary of the Qu'ran*, Baroda, Oriental Institute, 1938, p. 20-21.

⁵⁹¹ Gerrard P. LUTTIKHUIZEN, *The revelation of Elchasai*, Tübingen, DM, 1985, p. 9-10.

⁵⁹² Mondher SFAR, *Le Coran, la Bible et l'Orient Ancien*, Paris, SFAR, 1998, p. 408.

niheismul a devenit cunoscut în Al-Hira, un oraș cu care Mecca avea legături strânse în jurul anului 272⁵⁹³, iar o ipoteză plauzibilă este că „prima manifestare a Islamului a fost o despărțire nonconformistă de maniheism”⁵⁹⁴. Înțelegerea profetică personală a profetului Mani ca fiind egal persoanei Paracletului a fost una de natură eshatologică. Astfel, din acest punct de vedere, Mahomed i se poate asemena. Chiar și unii autori islamici arată că Mani pretindea a fi „Sigiliul Profetilor”, terminologie atribuită și lui Mahomed în textul Coranului (33, 40).

Pentru Tor Andrae, care a efectuat cea mai sistematică cercetare asupra influenței pe care creștinismul sirian a exercitat-o asupra lui Mahomed, viziunea eshatologică a profetului islamului, consemnată în primele sure cronologice ale Coranului, este puternic influențată de această formă a creștinismului și în mod special de monahismul sirian. Același autor arată faptul că au existat „relații evidente între limbajul Coranului și acela al cultului creștin al bisericilor din Siria”⁵⁹⁵. În același mod, Alphonse Mingana a demonstrat că numele personajelor biblice din Coran sunt redată în forma lor siriacă, provenind din *Peshitta*, textul Bibliei folosit în zonele vorbitoare de limbă siriacă⁵⁹⁶. John Bowman a mers mai departe cu afirmațiile și, demonstrând prezența monofiziților în orașul Najran și printre triburile arabe, cum ar fi gasanizii,

⁵⁹³ Nichel TARDIEU, „L'arrivée des manichéens à al-Hira”, în Pierre CANIVET, Jean-Paul REY-COQUAIS, *La Syrie de Byzance à l'islam VII-VIII siècles*, Damasc, Institutul Francez, 1992, p. 18.

⁵⁹⁴ Joseph VAN REETH, „La zandaqa et le prophète de l'Islam”, în *Incroyance et dissidences religieuses dans les civilisations orientales*, Brussel, Societate Belge de Presse, 2007, p. 68.

⁵⁹⁵ TOR ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955, p. 67-99.

⁵⁹⁶ ALPHONSE MINGANA, *Syriac influence on the style of the Kur'an*, University Press, Manchester, 1927, p. 81-82.

explică dimensiunea profetologică și conștiința biblică expuse în Coran prin ipoteza că Mahomed a intrat în contact cu monofiziții (iacobiții) care foloseau *Diatessaronul* siriac, precum și alte texte apocrife⁵⁹⁷. Profetul ar fi folosit aceste texte și idei teologice în discursurile sale din cetatea Mecca, la începutul propovăduirii sale.

Jan van Reeth a arătat în detaliu faptul că un număr de trăsături ale Mântuitorului Iisus Hristos și ale creștinismului în Coran pot fi explicate prin conexiunea dintre textul acestuia și textul *Diatessaron*-ului. Spre exemplu, în sura Al-Fath din Coran (48, 29) sunt combinate cele două pericope evanghelice din Evanghelia după Marcu (4, 26-27) și din Evanghelia după Matei (12, 23).

„Muhammed este Trimisul lui Allah. Iar aceia care stau alături de el sunt aspri față de necredincioși și sunt îndurători între ei. Îi vezi pe ei aplecați și prosternându-se, căutând mila lui Allah și mulțumirea Lui. Semnele prosternării se văd pe chipurile lor. Aceasta este imaginea lor în Tora. Și imaginea lor în Evanghelie este că ei sunt asemenea tulpinilor din care au odrăslit mlădițe, pe care le ajută, și apoi ele se îngroașă și se înalță pe tulpinile lor, spre bucuria semănătorilor. Cu ei, Allah îi umple de ciudă pe necredincioși. Și Allah a făgăduit acelora dintre ei care cred și împlinesc fapte bune, iertare și mare răsplată” (*Coran* 48, 29).

„Și zicea: Așa este împărăția lui Dumnezeu, ca un om care aruncă sămânța în pământ, și doarme și se scoală, noaptea și ziua, și sămânța răsare și crește, cum nu știe el. Pământul rodește de la sine: mai întâi pai, apoi spic, după aceea grâu deplin în spic” (*Marcu* 4, 26-27).

⁵⁹⁷ John BOWMAN, „The debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity”, în *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 19/1965, p. 177-201.

Aceeași combinație de texte o regăsim și în *Diatessaron*, așa cum apare în traducerea medievală în limba olandeză, care s-a făcut după o traducere pierdută din limba latină în secolul al XIII-lea și, de asemenea, într-o traducere arabă. Van Reeth ajunge la aceleași concluzii în ceea ce privește pasajele coranice legate de copilăria Sfintei Fecioare Maria (*Coran* 3, 35-48), a Sfântului Ioan Botezătorul (*Coran* 19, 3) și chiar a Mântuitorului Hristos (*Coran* 3, 37; 19, 22-26), arătând din nou faptul că textul Coranului preia tradiția *Diatessaron*-ului⁵⁹⁸. Este foarte adevărat faptul că *Diatessaron*-ul nu explică toate detaliile coranice despre viața lui Iisus, existând mai multe pasaje incerte care ne îndreptățesc să afirmăm, așa cum am arătat și în primul capitol al lucrării, faptul că în Coran au fost preluate texte și idei teologice dintr-o serie de apocrife creștine și iudeo-creștine.

Se poate afirma faptul că sub influența acestor mișcări pseudo-creștine, sectare chiar, se încerca, la nivelul răspândirii cărții sacre și a înțelegerii doctrinei și moralei acesteia, o cunoaștere și o sistematizare a revelației biblice autentice. „Făcând referiri la textul *Diatessaron*-ului, așa cum făcuse Mani înaintea lui, profetul Mahomed scoate în evidență unitatea Evangheliei. Mai mult, el se apropie de scopul posterității lui Marcion, Tațian și Mani, fiecare din ei dorind să stabilească sau să restabilească adevărata Evanghelie, pentru a ajunge la adevăratul ei înțeles. Ei s-au simțit mandatați să facă această lucrare de armonizare textuală deoarece s-au considerat a fi ei înșiși «Paracletul» pe care Iisus îl anunțase”⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ Joachim GNILKA, *Qui sont les chretiens du Coran?...*, p. 101.

⁵⁹⁹ R. SIMON, „Mani and Muhammad”, în *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 21/1997, p. 128, apud David THOMAS, Barbara ROGGEMA, *Christians-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. I (600-900)*, Brill, Leiden-Boston, 2009, p. 35.

3.2.1.2. *Literatura biblică și exegeza islamică*

Între creștinism și islam au existat interferențe numeroase, după cum am mai arătat în câteva locuri până aici. Aceste întâlniri au dat naștere, prin intermediul unor teologi confuzi, unor sinteze ce au aglutinat spre o zonă păguboasă a doctrinei și moralei creștine. Evaluarea creștinismului de către unii musulmani sau viitori musulmani a fost una trunchiată sau, dacă nu, a fost realizată asupra unei ramuri sau grupări schismatice, desprinse din trunchiul Bisericii universale care păstra cu strictețe dogma ortodoxă. În atenția noastră, cel puțin la modul lapidar și enunțiativ, ar trebui să aibă un loc aparte și lucrările unora dintre exegeții musulmani prin a căror lucrări se poate observa mai direct influența creștinismului asupra islamului și, desigur, asupra teologiei islamice care începea să se articuleze într-o formă sau alta. Operele celor mai mulți dintre exegeții timpurii, din secolele al VII-lea și al VIII-lea, nu au supraviețuit de-a lungul timpului, dar multe dintre interpretările lor și reproducerile lor parțiale sunt transmise în comentariile de mai târziu prin intermediul unor lucrări cu o autoritate mare și cu o autenticitate probată din punct de vedere istoric și documentar.

Câțiva dintre exegeții musulmani a căror operă nu se păstrează, dar care apar în numeroase mențiuni referitoare la interferența creștino-islamică, sunt: Abdallah ibn Abbās (m. 687), Saīr ibn Jubayr (m. 713), Mujāhid ibn Jabr (m. 722), Ikrima (m. 723), Dahhāk ibn Muzāhim (m. 723), Atā ibn Abī Rabāh (m. 732), Hassan al Basrī (m. 728), Muhammad ibn Ka'b al Qurazī (m. 736), Qatāds ibn Dī'āma (m. 736), al Suddī al Kabīr (m. 746), al Rabī ibn Anas (m. 756) și Muhammad ibn al Sā'ib al Kalbī (m. 763)⁶⁰⁰. Începând cu a doua jumătate a se-

⁶⁰⁰ Lista este preluată din Claude Georges Louis GILLIOT, „Exegesis of the Qu'rān. Classical and Medieval”, în *Middle East and Islamic Studies*, 2002, con-

colului al VIII-lea, deja există numeroși exegeți sau comentatori ale căror opere s-au păstrat în timp și care pot fi izvoare certe ale influenței creștinismului, în multiplele sale forme necanonice, asupra islamului. Dintre aceste nume amintim pe: Muqātil ibn Sulaymān (m. 767), Ma'mar ibn Rashīd (m. 770), Abd al Razzāq al San'ani (m. 827), Basran Yahyā ibn Sallām (m. 815), Ma'mar ibn Muthannā (m. 821) și al Farrā Yahyā ibn Ziyād (m. 822)⁶⁰¹.

Acestora li se pot adăuga și alte câteva nume de orientali care nu au fost exegeți în adevăratul sens al cuvântului, dar ale căror afirmații și observații s-au transmis în comentariile ulterioare. Spre exemplu, Ka'b al-Ahbar (m. 652 d.Hr.), un evreu yemen care s-a convertit la islam în jurul anului 638, este cel care a transmis materialul iudeo-creștin din scrierile lui Ibn Abbas. Despre el se presupune faptul că a venit la Medina în timpul califatului lui Umar și, împreună cu alții, a stat în jurul lui Abbas. Narațiunile lui interesante cuprind tradiții iudeo-creștine și iudeo-islamice⁶⁰² care au devenit odată cu trecerea timpului materiale de tradiție musulmană, dar a căror origine este de sorginte creștină sau mozaică.

Pentru a accentua și mai mult ideile prezentate mai sus, specialiștii apelează des și la exemplul lui Wahb ibn Munabbih (m. 732). Prin operele sale, acesta este considerat un „Manetho” al arabilor din partea de sud a peninsulei. Cel mai probabil s-a născut musulman în Yemen-ul islamic și era destul de familiarizat cu acest nou univers religios al Orientului. În scrierile sale, Ibn Munabbih nu face multe apeluri la Ibn Abbas, ci dezvoltă propriile lui idei originale.

sultat la https://www.researchgate.net/publication/301588461_Exegesis_of_the_Qur'an_Classical_and_Medieval (accesat la data de 16.04.2017).

⁶⁰¹ Claude Georges Louis GILLIOT, *art. cit.*

⁶⁰² Moshe PERLMANN, „A legendary story of Ka'b al-Ahbar's conversion to Islam”, în *Joshua Star Memorial Volume*, New York, 1953, p. 87-89.

Wahb a fost primul dintr-o linie lungă de autori islamici care au transmis narațiuni biblice⁶⁰³.

Una dintre lucrările atribuite lui este *Începutul și istoriile profeților*, a cărei conținut se regăsește în lucrări mai târzii. Lui i se atribuie de către surse ulterioare un comentariu al Coranului, deși probabil el nu a compus o astfel de lucrare; mai degrabă, exegeți ulteriori precum al-Ṭabari și al Ṭha'labi au încorporat în comentariile lor elemente din opera lui Wahb care mai târziu au primit denumirea de *isrā'illiyāt* (israelit), deși nu includeau doar materiale iudaice sau presupus iudaice, dar și materiale creștine sau presupus creștine, relații privite ca istorie, narațiuni edificatoare, fabule și legende din folclor. Este cât se poate de limpede că aceste narațiuni au fost împrumutate din surse iudaice, creștine sau din alte surse de inspirație iudeo-creștină. O parte dintre erudiții islamici le-au respins, însă cea mai mare parte a acestora le-a folosit cu toate că manifestau o oarecare rețineră.

Prin datele furnizate de către autorul menționat mai sus, specialiștii au elaborat mai multe studii referitoare la existența unei Evanghelii în limba arabă care trebuia să fie destul de cunoscută în secolele V-VI în cetățile din peninsula Arabiei. Există mai multe analize filologice și etimologice pertinente care demonstrează o vădită filiație lingvistică și terminologică între aceste texte de inspirație iudeo-creștină și terminologia coranică⁶⁰⁴. Uneori se vorbește chiar de existența unei traduceri nu doar a Evangheliei în limba arabă, ci chiar de o anumită versiune a Bibliei. Ibn Munabbih, în operele sale, pe alocuri, oferă și unele indicii ale cunoașterii unor texte patristice aparținând

⁶⁰³ Raif Georges KHOURY, „Wahb ibn Munabbih”, în *Encyclopedia of Islam*, Brill, 2002, p. 287.

⁶⁰⁴ IDEM, „Quelques réflexions sur la première ou les premières Bibles arabes”, în *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel* (T. Fahd edit.), Leiden, E.J. Brill, 1989, p. 558.

cel mai probabil bisericilor creștine de limbă siriacă. Datele din texte vorbesc și de o viziune asupra modului de viață propus de creștinism, despre obiceiurile și deprinderile lor și despre noua morală adusă de Mântuitorul Iisus Hristos în lume.

Expunerea ar putea avansa și cu alte nume care ne oferă cadrul discuției despre influența dogmatică și morală exercitată de creștinism asupra islamului. Spre exemplu, Muhammad ibn Ishāq, cunoscut ca Ibn Ishāq (m. 767), autorul unei lucrări foarte cunoscute, anume *Viața lui Mohamed*, nu este considerat un exeget, dar a lăsat multe relatări care au fost asimilate cu exegeza textelor de proveniență iudeo-creștină. Sunt multe argumente care îi îndreptățesc pe specialiști să afirme faptul că bunicul lui era creștin, ceea ce explică interesul său pentru materialele creștine și iudaice. Toți aceștia, Ibn Abbas, Ka'b al-Ahbar, Wahb ibn Munabbih și Ibn Ishāq, au transmis elemente iudeo-creștine și „le-au introdus în credința și literatura Islamului”⁶⁰⁵. La rândul lor, Abu Ubaida Ma'mar ibn al-Muthanna și al-Farra Yahya ibn Ziyad, ambii morți la începutul secolului al IX-lea, au introdus studiul gramaticii, al lingvisticii, al elementelor de retorică și stilistică, contribuind la doctrina inimitabilității (*ijaz*) Coranului și, în cazul lui al-Farra, la examinarea *variae lectiones* (*qira'at*), în ceea ce privește tradiția textului coranic care se va definitiva mai târziu în forma pe care o cunoaștem și noi astăzi.

Pentru reprezentarea islamică a creștinilor și a creștinismului este decisivă exegeza din sura a 28-a a Coranului, unde se vorbește despre primirea revelației de către creștini înaintea musulmanilor.

„Aceia cărora Noi le-am dat Cartea mai înainte de el, aceia cred în el; Și când li se recită lor zic ei: «Noi cre-

⁶⁰⁵ Nabia ABBOTT, „An'Arabic papyrus in the Oriental Institute. Stories of the Prophets”, în *Journal of Near Eastern Studies*, 5/1946, p. 170-171.

dem în el. Acesta este Adevărul de la Domnul nostru. Și noi am fost supuși [lui Allah] înainte de [venirea] lui»; Aceștia vor fi răscumpărați cu răsplată de două ori, pentru că ei sunt statornici și pentru că ei resping fapta rea prin fapta bună și fac milostenie din cele cu care i-am înzes-trat. Iar când aud ei vorbele grele se îndepărtează de ele și zic: «Noi avem parte de faptele noastre și voi aveți parte de faptele voastre! Pacea asupra voastră! Noi nu-i căutăm pe cei proști!»” (Coran 28, 52-55).

Aceste versete sunt aluzive, dar fără referințe directe la creștini, cei mai mulți cercetători făcând însă referire la aceștia. Din punctul de vedere al teologiei musulmane, conform lui Mujahid, versetele se referă la musulmani (*masla-ma*) printre oamenii Cărții, sau, conform lui al-Dahhak, la „oameni printre oamenii Cărții care credeau în Torah sau în Evanghelie (*inji*l). Apoi ei l-au întâlnit pe Mahomed și au crezut în el”⁶⁰⁶. Pentru susținerea ideii de legătură a arabilor musulmani sau viitori musulmani cu oamenii cărții – evrei, sunt oferite nume al unor diferite persoane, precum evreii Atiyya al-Qurazi, Abu Rifa’a și Abdallah ibn Salam și Salman al-Farisi, zoroastrian convertit la creștinism. Dintr-o altă perspectivă a exegezei islamice, susținută de Muqātil, ocazia revelației din Coran (28, 52) a fost sosirea a 40 de persoane dintre oamenii Evangheliei la Medina cu Ja’far ibn Abi Talib, când s-a întors din Etiopia, și a opt oameni din Siria⁶⁰⁷. Yahya ibn Sallam dă două interpretări: versetul a fost revelat cu privire la oamenii celor două Cărți care credeau în Revelație (evreii și creștinii) sau referitor la evreul Rifa’a (ibn Samaw’al) al-Qurazi din Banu Qurayza, care a fost iertat când tribul lui

⁶⁰⁶ ALOYS SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, vol. II, Berlin, 1862, p. 379.

⁶⁰⁷ MUQĀTIL, *Tafsir*, Coran 28, 52 *apud* David Richard TOMAS, Barbara ROGGEA, Juan Pedro MONFERRER SALA (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History (600-900)*, vol. I, s.l., Brill Academic Publishers, 2012, p. 38.

a fost executat în Medina⁶⁰⁸. Este clar că în imaginarul religios al comentatorilor, adevărații creștini sunt musulmani și că musulmanii sunt adevărații adepți ai lui Iisus: „Oamenii din religia lui Iisus sunt musulmanii (al-muslimun, aceia care se supun lui Dumnezeu) deasupra tuturor religiilor”⁶⁰⁹. Comentatorii timpurii păstrează, de asemenea, elemente ale memoriei culturale legate de începuturile creștinismului și ale caracteristicilor sale din antichitatea târzie, împreună cu reprezentări teologice și mitice ale caracterului clar islamic. Unul din pasajele cruciale este cel din sura a 57-a:

„Apoi Noi i-am făcut să meargă pe urmele lor pe trimișii noștri și l-am făcut să urmeze pe Isus fiul Mariei, și i-am dăruit lui Evanghelia, iar în inimile celor care l-au urmat am pus milă și îndurare. Însă monahismul (rahbanyya) l-au născocit ei singuri – nu l-am prescris Noi pentru ei – căutând mulțumirea lui Dumnezeu! Dar ei nu au păzit aceasta așa cum s-ar fi convenit să o păzească. Noi le-am dăruit aceloră dintre ei care a crezut răsplata lor, însă mulți dintre ei au fost nelegiuți” (*Coran* 57, 27).

3.2.2. Iisus Hristos în textul Coranului

În islam, Iisus Hristos este considerat unul dintre marii profeți, care a fost trimis de către Allah să propovăduiască monoteismul înaintea lui Mahomed. *’Îsâ*, așa cum este numit Iisus de către musulmani, este unul dintre cei 25 de profeți despre care se vorbește în paginile Coranului. Din

⁶⁰⁸ David Richard TOMAS, Barbara ROGGERA, Juan Pedro MONFERRER SALA (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical...*, p. 38.

⁶⁰⁹ Muqātil, *Tafsir*, Q 3:55 *apud* David Richard TOMAS, Barbara ROGGERA, Juan Pedro Monferrer SALA (edit.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History (600-900)*, Vol. I, s.l., Brill Academic Publishers, 2012, p. 39.

cele 114 sure ale cărții sfinte a islamului, Iisus apare de 36 de ori în 14 dintre acestea, fiind amintit sub diferite aspecte și în diferite contexte ale vieții Sale. Aceste referințe Îl prezintă favorabil pe Iisus, tonul critic fiind îndreptat întotdeauna spre creștini, care au înțeles greșit mesajul lui Hristos și l-au falsificat⁶¹⁰. În interpretarea pasajelor coranice în care apare Iisus Hristos și în ceea ce privește numirile Sale evocate în paginile Coranului (Cuvântul lui Dumnezeu, Duhul lui Dumnezeu sau Mesia), cercetătorii au avut mereu păreri controversate și ipoteze diferite.

Cu toate acestea, din toate apare limpede ideea unei noi orientări pseudo-creștine ce începea să se contureze în secolul al VII-lea și care îl avea drept protagonist pe Mahomed. El preia tradiția evanghelică a creștinismului și, după o anumită vreme, își arogă pretenția unei noi descoperiri divine care ar întregi religiile oamenilor cărții. Printre cei mai reprezentativi cercetători ai protoislamului care au surprins legătura dintre noua viitoare religie și creștinism îi amintim pe John Toland⁶¹¹, Abraham Geiger⁶¹², Theodor Nöldeke⁶¹³, Alphonse Mingana⁶¹⁴, Tor Andrae⁶¹⁵, Günter Lüling⁶¹⁶, Man-

⁶¹⁰ Nicolae ACHIMESCU, *Cum este văzut Iisus Hristos în Coran*, în „Universul religios în care trăim”, col. „Media Christiana”, seria „Lumina”, București, Editura Basilica, 2013, p. 406.

⁶¹¹ John TOLAND, *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity: Containing the History of the Ancient Gospel of Barnabas, and the Modern Gospel of the ... Being Now First Made Known Among Christians*, Princeton, 1921.

⁶¹² Abraham GEIGER, *Judaism and Islam: A Prize Essay*, transl. by F. M. Young, Nabu Press, 2010.

⁶¹³ Böwering GERHARDT, „Recent Research on the Construction of the Qur’ān”, în Gabriel Said REYNOLD, *The Qur’ān in Its Historical Context*, London, Routledge, 2008, p. 70-87.

⁶¹⁴ Samir KHALIL, *Alphonse Mingana (1878-1937) and his contribution to early Christian-Muslim Studies*, Oak Colleges Birmingham, 1990.

⁶¹⁵ TOR ANDRAE, *Les origines d l’Islam et le Christianisme*, Paris, Maisonneuve, 1955.

⁶¹⁶ Günter LÜLING, *Sprache und Archaisches Denken. Aufsätze zur Geistes und Religionsgeschichte*, Erlangen, Lüling P., 2005.

fred Kropp⁶¹⁷, Alfred-Louis de Prémarré⁶¹⁸, Guy Stroumsa⁶¹⁹, Jacqueline Chabbi⁶²⁰, Michael Cook⁶²¹, Patricia Crone⁶²², de a căror lucrări ne-am folosit în demersul nostru. Pentru expunerea imaginilor coranice ale lui Iisus Hristos, am folosit opera profesorului francez Henri Michaud de la Facultatea de Teologie Protestantă din Paris.

3.2.2.1. Imagini coranice ale lui Iisus Hristos

3.2.2.1.1. Iisus, fiul Mariei

De cele mai multe ori, în islam, Iisus Hristos este numit fiul Mariei, spre deosebire de creștinism, în care apare frecvent cu apelativul de „Fiu al lui Dumnezeu”. În Coran, Iisus este prezentat ca fiu al Mariei în 23 de locuri⁶²³, accentuându-se prin aceasta umanitatea Sa, în pofida dumnezeirii Sale care nu este recunoscută de către religia islamică. O explicație vehiculată destul de des în lumea specialiștilor care au studiat originea și eventualele surse de inspirație ale Coranului susțin faptul că prezentarea lui Iisus de mai multe ori ca fiu al Mariei în textul coranic se poate datora variantelor apocri-

⁶¹⁷ Guillaume DYE, Kropp MANFRED, „Le nom de Jésus (’Îsâ) dans le Coran et quelques autres noms bibliques: remarques sur l’onomastique coranique”, în *Figures bibliques en islam*, Bruxelles, E.M.E., 2011.

⁶¹⁸ Alfred-Louis de PRÉMARRE, *Originile islamului. Între scriitură și istorie*, traducere din limba franceză de Mircea Angelescu, București, Editura Cartier, 2004.

⁶¹⁹ Guy STROUMSA, *Savoir et salut. Traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien*, Paris, Editions du Cerf, 1992.

⁶²⁰ Jacqueline CHABBI, *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard, 2008.

⁶²¹ Michael COOK, *Early muslim dogma. A source critical study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

⁶²² Patricia CRONE, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

⁶²³ De 16 ori în sintagma „Iisus, fiul Mariei”: 2, 81 și 254; 3, 40; 4, 156 și 169; 5, 50, 82, 109, 112, 114, 116; 19, 35; 33, 7; 57, 27; 61, 6 și 14. De 7 ori „fiul Mariei”: 5, 19a-b, 76, 79; 9, 31; 23, 52; 43, 57.

fe ale evangheliilor copilăriei lui Iisus, care circulau în mediul arab, și care, probabil, așa cum am anunțat mai înainte, și după cum vom arăta mai târziu, au constituit o sursă de inspirație pentru Mahomed⁶²⁴. Chiar și în anumite locuri din opera Sfântului Efreem Sirul, în care diavolul contesta divinitatea Mântuitorului, Acesta era numit fiul Mariei⁶²⁵.

Pe lângă faptul că se insistă asupra naturii umane a lui Iisus, în islam și în Coran se insistă asupra funcției profetice a Mântuitorului Iisus Hristos, încercându-se prin aceasta să fie așezat în șirul profeților biblici care a fost desăvârșit și închis de către Mahomed, ca ultim profet. De asemenea, se insistă asupra legăturii dintre acesta și mama sa Maria, prezentată de multe ori în paginile Coranului drept o femeie exemplară și model pentru femeile musulmane de mai târziu⁶²⁶. Chiar și folosirea numelui Mântuitorului Iisus Hristos are o explicație exegetică și teologică, precum și o explicație în direcția ilustrată până acum, aceea de preluare a ideilor teologice în paginile Coranului din surse iudeo-creștine ale vremii. În timp ce majoritatea limbilor folosesc un cuvânt care derivă de la vechiul cuvânt semitic care a devenit „Iisus”, cuprinzând și partea creștinilor vorbitori de limba arabă care spun *Yasû*, Coranul și implicit musulmanii utilizează o altă formă a cărei origine este contestată: *’Îsâ*⁶²⁷.

Conform unui prim grup de exegeți, *’Îsâ* este un termen derizoriu împrumutat pe filieră iudaică. Aceștia din

⁶²⁴ Edgar HENNECKE, *Neutestamentliche Apokriphen in deutscher Übersetzung*. Vol. I: *Evanghelien*, Kunsthau, Stuttgart, 1961, p. 302.

⁶²⁵ K. AHRENS, *Muhammed als Religionsstifter*, Vol. XIX, Leipzig, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, 1935, p. 196.

⁶²⁶ Harun YAHYA, *Fecioara Maria – o femeie musulmană exemplară*, traducere din limba engleză de Alina Isac, Ana-Maria Secetă și Gabriela Pendelete, București, Editura Taiba, 2008.

⁶²⁷ Această formă fără vocală se scrie *’sy*, în timp ce vechea formă semitică, fără vocale se scrie *ych’*. La creștinii vorbitori de arabă forma scrisă fără vocale este *’sy*. Observăm, deci, prezența acelorași consoane în ambele forme, însă într-o ordine inversă: *’sy-ys’*.

urmă, mergând pe ideea că sufletul lui Esau a ajuns prin descendență la Iisus, neacceptând descendența lui Iisus din Iacov, îl numeau, uneori, pe acesta din urmă Esau, folosind termenul evreiesc 'sw. Mahomed, fără să simtă ironia iudaică, a împrumutat numele Esau, acesta devenind 'Îsâ⁶²⁸ în limba arabă. Prin urmare, rostit de Mahomed și de musulmani, termenul 'Îsâ nu are nimic nerespectuos, fiind un nume venerat.

Un al doilea grup de exegeți, afirmă că numele 'Îsâ provine de la formele siriace, iacobită sau nestoriană⁶²⁹. Numele 'Îsâ nu are nimic peiorativ, el fiind doar o deformare a vechiului cuvânt semitic corespondent pentru Iisus. Această a doua explicație este, de asemenea, controversată, neținând seamă de termenul de 'Îsâ în sine. Ne putem gândi la numele Iisus ca derivat al termenului *Yasûs*, de origine aramaică cristo-palestiniană, însă există posibilitatea ca acest termen să provină de la grecescul *Ἰησοῦς*, nefiind nici el o transformare suferită de vechea formă semitică. Unii epigrafiști au vrut să citească numele lui Iisus în forma 'hys într-o inscripție sabeană care datează dinaintea apariției Islamului. Trebuie să conchidem că niciuna dintre explicații nu este satisfăcătoare și să subliniem faptul că, în niciun caz, 'Îsâ nu evocă nici cel mai neînsemnat gând ofensator pentru un musulman. Ba din contră, 'Îsâ reprezintă numele unui profet respectat și admirat.

3.2.2.1.2. Iisus, semn divin și profet al poporului

Din punctul de vedere al teologiei musulmane și al exegezei coranice, Iisus este socotit ca fiind un „semn miraculos”, venit din partea lui Dumnezeu spre poporul Israel și nu

⁶²⁸ Dr. Otto PAUTZ, *Muhammeds Lehre Von Der Offenbarung*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898, p. 191

⁶²⁹ De la iacobitul *Jéchû*, conformându-i forma de final cu cea a substantivului propriu Mûsâ (Moise). De la nestorianul 'Ichû' prin deformarea populară care provoacă slăbirea vocalei finale.

numai, și care aduce anumite lămuriri cu privire la vechea lege morală scrisă de către profetul Moise la porunca divină. „Noi am făcut din fiul Mariei și din mama sa un semn și i-am adăpostit pe o colină tihnită cu izvoare” (*Coran* 23, 50). Fiind considerat un profet în toată puterea cuvântului (*Coran* 19, 30-34), lui Iisus I-a fost încredințată o misiune ca oricărui profet. Misiunea Lui era destinată poporului Israel în vederea întoarcerii sale spre adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. Această idee pe care o regăsim în mai multe locuri în *Coran*⁶³⁰, este în acord total cu concepția lor, aceea că fiecare profet se adresează unui popor anume.

Versetul coranic amintit mai sus (23, 50) subliniază legătura între nașterea miraculoasă a lui Iisus și misiunea Lui profetică. În acest verset care vine în apendicele istoriei lui Moise (*Coran* 23, 47-51), Fecioara Maria este asociată misiunii Fiului ei în calitate de semn, sau mai bine zis în calitate de semn miraculos⁶³¹. Probabil că aici se face aluzie la nașterea lui Iisus și că aceasta din urmă este semnul (*'ayat*) în care sunt reuniți atât mama cât și fiul⁶³². Aceeași idee o întâlnim și în surele 21 și 66, accentuându-se și mai mult importanța Fecioarei Maria în vădirea semnului divin: „Și cea care și-a păstrat fecioria și Noi am suflat în ea din duhul Nostru. Și așa am făcut-o pe ea și pe fiul ei un semn pentru lumi” (*Coran* 21, 91); „Și Maria, fiica lui Imran, care și-a păzit fecioria! Noi am suflat din duhul Nostru asupra ei și ea a mărturisit drept adevărate spusele și Cărțile Domnului său. Ea a fost dintre cei devotați” (*Coran* 66, 12).

Totuși trebuie evidențiat faptul că, după unele tradiții exegetice, în sura 66, versetul 12, Maria este cea care „a măr-

⁶³⁰ Vezi, spre exemplu, sura 61, 6; sura 3, 45, sura 4, 157-159, sura 5, 110

⁶³¹ Irineu Pop, „Maica Domnului și sfinții îngeri în *Coran*”, în *Glasul Bisericii*, nr. 1-2/1984, p. 88.

⁶³² Samuel M. ZWEMER, *The Moslem Christ*, Cornwall, Diggory Press, 2005, p. 37.

turisit drept adevărate spusele și Cărțile Domnului său". În acest fel ea este considerată un semn. În sura 23, 52 și sura 21, 91 se face aluzie la profeția din Isaia 7, 12-16, unde semnul (oț) trimis poporului este nașterea lui Emanuel. În acest sens, nașterea minunată a lui Iisus Hristos și așteptarea mesianică vechitamentară este considerată semn al mântuirii și după interpretările Coranului. Odată angajat în misiunea lui profetică, Iisus Își va fi Sieși un semn care Îi va fi esențial în misiunea Lui profetică. După cum găsim scris în Coran: „El spuse: «Așa va fi să fie. Domnul tău spuse: Aceasta Îmi este ușor. Vom face din el un semn pentru oameni ca milostivenie de la Noi. Porunca este neclintită»” (Coran 19, 21), putem afirma caracterul de profet anunțat cu caracter mesianic al lui Iisus, după cum au afirmat unii dintre cercetătorii și exegeții Coranului⁶³³. Prin toată activitatea Sa publică, prin întreaga Sa propovăduire a Evangheliei și prin semnele și minunile făcute în poporul Israel și la popoarele vecine, Iisus S-a arătat pe sine ca fiind profetul anunțat de prooroci și împlinitorul Legii vechi.

3.2.2.1.3. Iisus Mesia

În paginile Coranului, pe lângă imaginile lui Iisus Hristos evocate până acum, apare și cea a unui *Mesia*. Numele de Mesia, în arabă *masîh*, apare doar în surele medineze și, întotdeauna, este atribuit lui Iisus. Îl întâlnim menționat de 11 ori, în următoarele texte coranice: sura 3, 40, sura 4, 156, 169, 170, sura 5, 19 (de două ori), 76 (de două ori), 79, sura 9, 30 și 31. Termenul arab de Mesia (*Masîh*) este a apărut în terminologia coranică fiind împrumutat din termenul evreiesc *măchîah*, sau al echivalentului aramaic al acestuia. Termenul *măchîah*, din care a rezultat Mesia, are ca

⁶³³ Henri MICHAUD, *Jesus selon le Coran*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, p. 19.

semnificație cuvântul „uns” sau grecescul *Χριστός* (Hristos), putem, deci, în termenii deja consacrați, să traducem *masîh* prin Mesia sau Hristos. Este dificil să ne sustragem de la această dovadă de natură filologică. Aceasta se impune cu atât mai mult cu cât doar Iisus este numit Mesia pe parcursul întregului text coranic și adepții Lui i-au atribuit deja acest nume. Înainte de apariția textului coranic, termenul de Mesia apare într-o scriere creștină din sudul Peninsulei Arabe, în orașul Mârib din actualul stat Yemen.

Titlul de Mesia a fost atribuit lui Iisus fără a se ține cont de vârsta Sa, spre deosebire de textele Evangheliilor în care, doar într-un anumit moment, Apostolii au confirmat mesi-anitatea Învățătorului lor. Acest fapt este o dovadă a lipsei perspectivei istorice a Coranului. Titlul de Mesia este deci împrumutat fără a face apel la momentul apariției lui în istorie și este atribuit lui Iisus, în textul coranic, încă de la naștere până la moartea Lui. Spre exemplu, încă de la momentul vestirii întrupării lui Iisus, găsim în Coran: „Îngerii îi spuseră: «O, Maria! Dumnezeu îți vestește un Cuvânt de la El: numele său este Cristos, Iisus, *Al-Masih Isa*, fiul Mariei, slăvit în Viața de Acum și în Viața de Apoi, căci el este dintre cei apropiați lui Dumnezeu. Încă din leagăn va vorbi oamenilor ca un bătrân. El va fi dintre cei fără de prihană»” (*Coran* 3, 45). Același aspect poate fi surprins și când vorbim despre moartea lui Iisus Hristos, în Coran: „Noi i-am pedepsit, căci au tăgăduit și o mare mârșăvie au spus despre Maria, după cum au mai spus: «Da, noi l-am ucis pe Hristos, Iisus, fiul Mariei, trimisul lui Dumnezeu»” (*Coran* 4, 156-157).

Având în vedere aceste texte coranice pe care le-am prezentat mai sus, precum și altele amintite, hermeneutica Coranului ne poate oferi o cu totul altă perspectivă asupra înțelegerii teologice și morale a apelativului de Mesia care îi este rezervat doar lui Iisus. Este foarte adevărat și aspectul că

în terminologia coranică, Mesia este trimisul lui Allah, dar, de asemenea, și Noul Testament recunoaște faptul că Mesia este trimisul lui Dumnezeu, fără să restrângă, totuși, caracterul trimisului la semnificația propriu-zisă a termenului. Se naște atunci întrebarea dacă Coranul poate fi interpretat în aceeași manieră ca și Biblia cu privire la persoana lui Mesia, a trimisului lui Dumnezeu.

Pentru lămurirea acestei situații echivoce ni se par mai lămuritoare și mai limpezi și demne de luat în seamă și alte două pasaje coranice care par cât se poate de relevante pentru ceea ce am încercat să surprindem, anume o împrăziere a terminologiei și contextului biblic într-o nouă formă de orientare teologică: „O, oameni ai Cărții! Nu întreceți măsura în credința voastră! Nu spuneți despre Dumnezeu decât Adevărul! Da, Mesia Iisus, fiul Mariei, este trimisul lui Dumnezeu, Cuvântul Lui pe care l-a aruncat Mariei, un Duh de la El. Credeți în Dumnezeu și în trimișii Săi!” (*Coran* 4, 171) sau „Mesia, fiul Mariei, nu a fost decât un trimis. Și alți trimiși au mai fost înainte de el. Mama sa a fost o femeie dreaptă. Amândoi mâncau bucate. Vezi cum le lămurim Noi semnele, însă îi vezi cum se întorc cu spatele?” (*Coran* 5, 75).

Iisus Hristos – Mesia nu este decât un trimis din seria multor profeți ai religiilor Cărții care se oprește la Mahomed. Teologii musulmani interpretează Coranul din acest punct de vedere ca fiind cartea care prezintă istoria profeților islamului, încununând deplinătatea revelației prin misiunea ultimului profet: Mahomed. Mântuitorul Hristos și Fecioara Maria, mama Sa, deși considerată sfântă – aluzie la nașterea feciorelnică – mâncau, la fel ca orice ființă de pe pământ. Acest fapt încearcă să sublinieze cât mai mult caracterul omenesc al lui Hristos, asemănându-L mult persoanelor din această lume, în contrast cu firea sa divină pe care o accentuează teologia creștină (vezi *Coran* 4, 170).

Mai interesantă decât cele de mai sus este o altă referință din Coran: „O, popor al Cărții! Trimisul Nostru a venit la voi ca să vă lămurească, după o lipsă a trimișilor, ca să nu spuneți: «Nu ne-a venit nici un vestitor și nici un predicator!». Iată că v-a venit însă un vestitor, un predicator! Dumnezeu este Mesia” (*Coran* 5, 19). Caracteristica acestor ultime două versete este ordinea cuvintelor în fraza atribuită creștinilor, aceea de profani și necredincioși, din perspectiva Coranului. Comentând acest pasaj coranic, Denise Masson spunea: „Creștinii nu zic despre Dumnezeu că e Mesia: aceste două cuvinte nu sunt interschimbabile, deoarece Mesia este persoana Cuvântului ca trimis al Tatălui. Mesia este Dumnezeu, dar Divinitatea ca atare transcende umanitatea exprimată prin natura umană a lui Iisus”⁶³⁴. Mahomed nu făcea, prin urmare, aluzie la „expresii precum Hristos-Dumnezeu, Logos-Dumnezeu” care „sunt uzuale în limbajul bisericilor monofizite”⁶³⁵.

În ciuda impreciziei ordinii elementelor sale în Coran, fraza „Allah este Mesia” vizează doctrina divinității lui Mesia, iar restul textului o respinge ca fiind profană. Sura 5, 19 îl readuce pe Mesia la rangul de ființă, iar în versetul 76 amintește celor care nu respectă unicitatea lui Allah de chinurile focurilor din viața veșnică. Titlul de Mesia, atribuit lui Iisus de tradiția creștină nu implică pentru Coran nicio prerogativă pe care nu ar fi avut-o trimișii lui Dumnezeu din toate timpurile. Este, deci, de la sine înțeles de ce comentatorii pasajelor în care Iisus este numit Mesia sunt stânjeniți când sunt puși în situația de a explica înțelesul acestei titlaturii. Există, de asemenea, o întreață exegeză a termenului⁶³⁶

⁶³⁴ Denise MASSON, *Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne*, vol. I, Paris, Édition Maisonneuve, 1958, p. 200.

⁶³⁵ TOR ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, Édition Maisonneuve, 1957, p. 209 (nota 4).

⁶³⁶ Henri MICHAUD, *Jesus selon le Coran*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, p. 48 sqq.

care oferă numeroase explicații de ordin istoric și lingvistic și prin care putem conchide faptul că teologia islamică a încercat să elimine semnificația creștină și biblică a termenului din hermeneutica lui și din tradiția musulmană, în ciuda acestor pasaje coranice care creează o confuzie pentru orice cititor familiarizat cu diferențele dintre cele două religii (creștinism și islam) și dintre cele două cărți (Biblia și Coranul).

3.2.2.1.4. Iisus Hristos – Cuvântul

Dumnezeul Islamului, ca și Dumnezeul Vechiului Testament, este un Dumnezeu Care vorbește. Știm, din acest punct de vedere, care sunt reperele creștinismului cu privire la persoana și la opera lui Iisus, anume că Iisus este Cuvântul lui Dumnezeu, Logosul divin (*Ioan* 1, 1).

Cuvântul arab *kalimatun* este atribuit lui Iisus în Coran de trei ori. Raportat la Dumnezeu, cuvântul desemnează cuvintele Lui care sunt nenumărate (*Coran* 18, 109). Cuvintele lui Dumnezeu sunt, în general, deciziile Sale, poruncile Sale, care nu pot fi schimbate sau modificate, reminescentă a noțiunii semitice (evreiește: *dâbâr*) (*Coran* 7, 158; 10, 64; 6, 34, 115; 31, 27; 66,12). Ele sunt, de asemenea, cerințe adresate lui Adam (*Coran* 2, 33) și lui Avram pentru a-l pune la încercare (*Coran* 2, 118). Acesta din urmă a devenit, prin credința sa într-un singur Dumnezeu, un cuvânt viu (43, 26-29). La singular, termenul exprimă cuvântul lui Dumnezeu care nu poate și nu trebuie să fie alterat (18, 27). Este un cuvânt bun (14, 24) ce se opune unui cuvânt rău (14, 26). Trebuie să subliniem faptul că termenului *cuvânt bun* (14, 24), îi găsim un termen paralel, *qawlun* (14, 37), care, de asemenea, înseamnă *cuvânt*⁶³⁷. În aceste locuri, *Kalimatun* este o poruncă divină și

⁶³⁷ Rémi CHÉNO, „Prophétie biblique et prophétie coranique”, în *Nouvelle Revue Théologique*, 3/2010, p. 434-435.

este un cuvânt al oamenilor și pentru oameni (*Coran* 6, 115; 8, 7; 10, 19, 82; 11, 112; 20, 129; 41, 45; 42, 14).

Sintagma „cuvântul lui Allah”, din *Coran*, se referă la persoana lui Iisus. Aceste pasaje coranice aparțin cu precădere perioadei mecanice a revelației lui Mahomed. Primul verset face parte din pasajul vestirii nașterii lui Ioan Botezătorul, părintelui său Zaharia, de către îngerii. Având scopul de a defini Taina Sfântului Botez, în sura 3, versetele 38-39 este descris Iisus ca fiind „cuvântul lui Allah”: „Atunci Zaharia s-a rugat Domnului său, zicând: «Doamne, dăruiește-mi de la Tine vlăstare alese căci Tu ești Cel care Aude ruga». Atunci, l-au chemat îngerii, în vreme ce el se ruga, stând în picioare, în templu [zicându-i]: «Iată că Allah ți-l vestește pe Yahya, care va întări un cuvânt⁶³⁸ al lui Allah. [Și el va fi⁶³⁹] un bărbat nobil, neprihănit, un profet dintre cei evlavioși»” (*Coran* 3, 38-39).

În versetul 39 aluzia la rolul de premergător al lui Ioan Botezătorul este foarte clară: „ți-l vestește pe Yahya, care va întări un cuvânt al lui Allah” Trebuie subliniat faptul că Iisus, în acest verset, este numit „un cuvânt al lui Allah” și nu „Cuvântul lui Allah” pentru că El a luat ființă din porunca lui Allah, când a zis „Fii!”, fără ca Acesta să aibă tată. Sunt, de asemenea, și alte locuri din *Coran* unde găsim varianții flexionare ale sintagmei, care în exegezele specialiștilor au rolul de a exclude posibilitatea unei prezențe și numiri a Logosului în paginile *Coranului*, deși acest fapt este recunoscut de către unii specialiști islamo-logi sau chiar musulmani.

⁶³⁸ Folosim termenul *cuvânt* cu sensul de Logos din Evanghelia după Ioan, capitolul 1, versetul 1.

⁶³⁹ Textul face referire la Ioan Botezătorul, nu la Iisus, cum întâlnim în unele traduceri ale *Coranului*.

În literatura de specialitate putem distinge patru exegeze ale termenului *kalimat*. Cea mai veche interpretare, considerată de comentatorii moderni ai textului islamic ca fiind cea mai apropiată de înțelesul textului, este fondată pe textele surelor 4, 171; 19, 34-35 și 3, 45. Ea îl arată pe Iisus ca împlinire a poruncii creatoare „Fie!”, pronunțat în momentul concepției. Iisus este, deci, cuvânt al lui Dumnezeu deoarece El a luat ființă prin cuvântul lui Dumnezeu. Deși am putea afirma că toate celelalte ființe au luat naștere prin porunca lui Dumnezeu, prin cuvânt, totuși, porunca lui Dumnezeu, adică „Fie!” apare în Coran doar de opt ori și este atribuită doar lui Iisus și Învierii Lui⁶⁴⁰.

O a doua interpretare constă în prezentarea lui Iisus ca un profet vestit mai înainte prin cuvântul lui Dumnezeu primit și propovăduit de înaintemergătorii Lui. A treia interpretare este următoarea: Iisus este cuvânt al lui Dumnezeu deoarece el vorbește din partea lui Dumnezeu și îi conduce pe oameni pe calea cea dreaptă, ca și cum Dumnezeu în persoană le-ar vorbi oamenilor⁶⁴¹.

Ultima interpretare ni-l prezintă pe Iisus – Cuvânt al lui Dumnezeu, pentru că El Însuși este „vestea cea bună” De bună seamă, comentariile musulmane la adresa lui Iisus – Cuvântul lui Dumnezeu – sunt mult mai bogate și mai nuanțate decât enumerarea succintă de mai sus, cu toate acestea, am încercat să surprindem tendințele exegetilor musulmani de a-l prezenta pe Iisus ca un Profet dintre cei mai mari. În acest sens, Al-Ghazali ne spune: „Există anumite grade de preferință ale Profeților: Iisus este unul dintre cei mai Înalți Aceștia”⁶⁴².

⁶⁴⁰ J.M. Abd EL-JALÎL, *Marie et l'Islam*, Paris, Beauchesne, 1950, p. 59.

⁶⁴¹ James ROBSON, *Christ in Islam*, London, John Murray, 1929, p. 81.

⁶⁴² Michel HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, Paris, Editions du Seuil, 1959, p. 87

3.2.2.2. Scene coranice din viața lui Iisus

3.2.2.2.1. Vestea cea bună adusă Fecioarei Maria

Înainte de a vorbi despre Buna Vestire și despre nașterea Domnului Iisus, trebuie să menționăm faptul că și Fecioara Maria, ca mamă a lui Iisus, se bucură de o anumită cinste în islam. Pe lângă mențiunile din Coran, Fecioara Maria este privită ca un model de către unele dintre femeile musulmane. În special, în spațiul european și asiatic creștin, aceasta este destul de des evocată în universul religios musulman. „Maria și-a demonstrat devoțiunea autentică și loialitatea față de Allah prin virtutea și comportamentul ei impecabil. Mai mult decât atât, ea și-a manifestat devoțiunea profundă și adevărată față de Allah prin hotărârea, adorarea și supunerea necondiționată în fața voinței divine”⁶⁴³.

În paginile Coranului este descrisă nașterea Fecioarei, aducerea ei la Templu și încredințarea ei preotului Zaharia:

„Allah i-a ales pe Adam, pe Noe, familia lui Avraam și familia lui Imran⁶⁴⁴ peste toate lumile [din vremea lor], Ca scoborâtori unii din alții. Allah este Cel care aude Totul, Atoateștiutor [Sami', 'Alim]. Muierea lui Imran a zis: «Doamne, Îți juruiesc [numai] Ție ceea ce este în pântecul meu, devotat numai Ție! Primește-l de la mine! Tu ești Cel care Aude Totul, Atoateștiutor [As-Sami', Al-'Alim]!». Și când a născut, a zis ea: «Doamne, am zămislit o copilă!», dar Allah știa bine ceea ce născuse ea și un băiat nu este întocmai ca o copilă!⁶⁴⁵.

⁶⁴³ Harun YAHYA, *Fecioara Maria – o femeie musulmană exemplară*, traduce-re din limba engleză de Alina Isac, Ana-Maria Secetă și Gabriela Pendetele, București, Editura Taiba, 2008, p. 228.

⁶⁴⁴ Tatăl Fecioarei Maria este numit *Imram*.

⁶⁴⁵ În islam, doar băieții puteau fi afierosiți lui Dumnezeu. Prin această replică, mama Mariei arată că nașterea unei fete o împiedică și își îndeplinească făgăduința făcută.

«Eu i-am pus numele Maria⁶⁴⁶ și o încredințez pe ea și pe scoborătorii ei ocrotirii Tale, împotriva lui Seitan cel izgonit!». Domnul ei a acceptat-o cu bună primire și a lăsat-o să crească cu bună creștere și a încredințat-o lui Zaharia. Și de fiecare dată când intra Zaharia la ea în templu, găsea lângă ea mâncare. Și a întrebat-o el: «O, Maria, de unde ai aceasta?». Iar ea îi răspundea: «Ea este de la Allah!». Allah îl hrănește pe cel pe care El voiește, fără socoteală!” (*Coran* 3, 33-37).

Și în acset caz, cercetătorii au identificat filiația acestei relatări ca provenind din mediul apocrif, mai precis din *Proto-evangelia lui Iacob* sau din *Evangelia lui Pseudo-Matei*⁶⁴⁷, texte în care se vorbește limpede despre hrănirea Fecioarei Maria în Templu de către îngeri și despre faptul că Ana și-ar fi dorit un băiat pentru a-l închina lui Dumnezeu. De asemenea, poate fi vorba și despre o confuzie pe care o face Mahomed, necunoscând îndeaproape textul biblic, cercetând doar variantele apocrife sau literatura orală iudaică despre istoria poporului evreu. În cartea întâi a Cronicilor se amintește de Amram, tatăl lui Moise, al lui Aaron și al Mariei. Este foarte probabil să existe această confuzie între Maria, mama lui Iisus, și Maria, sora lui Moise, mai ales că în sura 19, este numită soră a lui Aaron: „Ea se întoarce la ai săi purtându-l în brațe. Ei spuseră: «O, Maria! Ai făcut ceva neobișnuit! O, soră a lui Aron! Tatăl tău nu a fost un om rău și mama ta nu a fost o târfă»” (19, 27-28). Pentru a motiva această confuzie pe care o face Mahomed, teologii musulmani afirmă faptul că ar fi vorba despre o înrudire genealogică între cele două femei⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ În arabă, etimologic, înseamnă *slujitoarea Domnului*.

⁶⁴⁷ Henri MICHAUD, *Jésus selon le Coran*, Neuchatel, Editions Delachaux et Niestlé, 1960, p. 17.

⁶⁴⁸ Michel HAYEK, *Le Christ de l'islam*, Paris, Editions du Seuil, 1959, p. 83.

Altă ipoteză științifică prin care se încearcă să se explice această confuzie din textul Coranului se referă la predicile Părinților Bisericii din veacurile primare ale creștinismului, în care se foloseau multiple analogii între personajele biblice din Vechiul și Noul Testament. Spre exemplu, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Afraat Persanul le-au comparat pe cele două femei⁶⁴⁹, în scrierile lor. Un minim contact cu literatura creștină orală care, cu siguranță, circula în spațiul arab, poate fi explicația pertinentă a confuziei din Coran. Pe lângă acest aspect, pot fi enunțate și alte chestiuni în care este pomenită Fecioara Maria și care conduc spre afirmația că pot exista multe date extrase din apocrifele creștine.

„Amintește-o pe Maria în Carte când se retrase de la ei într-un loc din Răsărit. Ea puse un văl între ea și ai săi și Noi i-am trimis duhul Nostru ce i se înfățișă ca un bărbat desăvârșit. Ea spuse: «La Milostivul caut izbăvire de tine, dacă tu te temi!» El spuse: «Eu sunt doar trimisul Domnului tău ca să-ți dăruiesc un fecior curat». Ea spuse: «Cum aş putea avea un fecior când nici un om nu m-a atins, și târfă eu nu sunt». El spuse: «Așa va fi să fie. Domnul tău spuse: *Aceasta îmi este ușor. Vom face din el un semn pentru oameni ca milostivie de la Noi. Porunca este neclintită*». Ea rămase grea și se retrase într-un loc îndepărtat” (Coran 19, 16-22).

Varianta coranică a Bunei Vestiri este cât se poate de explicită în ceea ce privește zămislirea fără de sămânță a Mântuitorului Iisus. Cu toate acestea, sunt interpreți care zăbovesc cu îndoială asupra termenului de bărbat desăvârșit, un om adevărat pentru a insinua conceperea lui Iisus între limitele naturalului. Retrasă fiind la Templu, așa cum am

⁶⁴⁹ J. HENNINGER, „Spuren Christlicher Glaubenswahrheiten im Koran”, în *Neue Zeitschrift*, 1945, p. 307 apud Henri MICHAUD, *Jésus selon le Coran...*, p. 17.

arătat și mai sus referindu-ne tot la textul coranic, Fecioarei Maria i s-a arătat un înger. Chiar și tradiția islamică exprimă faptul că Sfânta Maria a fost vizitată de către îngerul Gavriil (Djabrail) care i-a vestit sarcina. Vălul despre care se vorbește în textul coranic, cel mai probabil, provine din mențiunile pe care le fac unele texte apocrife, anume că Maica Domnului a țesut un văl, o perdea pentru Templu, înainte de a pleca⁶⁵⁰.

Atât cercetători din lumea orientală, cât și din cea occidentală, afirmă faptul că nu poate fi vorba despre conceperea firească a lui Iisus în momentul vestirii. Se evidențiază limpede în acest pasaj coranic vestea, zămislirea și, mai apoi, nașterea lui Iisus Hristos⁶⁵¹. Folosirea termenului de „duhul Nostru” ne duce cu gândul la umbrirea Duhului Sfânt despre care se vorbește în Sfânta Scriptură (*Luca* 1, 35). Menționarea Duhului ca agent al vestirii și al minunii este de o importanță capitală în înțelegerea sensurilor profunde, deoarece aceasta conjugă așteptările iudaice cu teologia primelor secole ale creștinismului⁶⁵².

Pururea-fecioria Maicii Domnului este menționată clar în textul Coranului, atunci când sunt amintite mai multe personaje biblice și rolul acestora în istoria mântuirii popoarelor cărții. Astfel, în sura 21, versetul 91, citim: „Adu-ți aminte de cea care și-a păstrat castitatea/fecioria ei. Și am suflat Noi asupra ei prin duhul Nostru și am făcut din ea și din fiul ei semn pentru toate lumile” Dacă evenimentul Bunei Vestiri ar putea ridica semne de îndoială în ceea ce privește zămislirea minunată a Fiului lui Dumnezeu, textul de mai sus ne

⁶⁵⁰ Henri MICHAUD, *Jésus selon le Coran...*, p. 18 (nota 2).

⁶⁵¹ Vezi Denise MASSON, *Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne. Études comparées*, Paris, Maisonneuve, 1958, p. 233.

⁶⁵² Vezi Alexandru MOLDOVAN, *Evangelhia „copilăriei” lui Iisus. Luca 1-2. Exegeză și teologie*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2011, p. 151 sqq.

încredințează de curăția Mariei. Mai lămuritor decât cele două referințe sunt pildele enunțate de către Allah, în care sunt amintite mai multe personaje feminine printre care și Fecioara Maria: „Și la fel și pe Maria, fiica lui Imram, care a rămas neprihănită și am suflat în ea din Duhul Nostru. Și ea a crezut în cuvintele Domnului și în scripturile Sale și a fost ea dintre cei supuși cu statornicie” (66, 12).

3.2.2.2.2. Nașterea lui Iisus

Dacă scena Bunei Vestiri surprinde multe elemente comune între textul coranic și textul biblic, nașterea lui Iisus relatată în Coran diferă mult de ceea ce găsim în paginile Sfintei Scripturi. Întregul tablou al nașterii, relatat de către evangheliștii Matei și Luca în primele capitole ale Evangheliilor pe care le-au scris (...) pare altă poveste față de ceea ce ne propune textul Coranului.

„Și ea l-a zămislit și s-a retras cu el într-un loc depărtat. Și-au apucat-o durerile lângă trunchiul unui curmal și a zis ea: «O, de aș fi murit înainte de aceasta și cu totul de-aș fi fost uitată!» Dar [un glas] a strigat-o de sub ea, [zicându-i]: «Nu fi mâhnită! Domnul tău a făcut mai jos de tine un pâraiaș! Și scutură spre tine trunchiul de curmal, căci el va lăsa să cadă lângă tine curmale proaspete coapte! Așadar, mănâncă, bea și fii fericită [de copilul tău]! Iar de vei vedea tu vreun om, spune-i lui: *Eu i-am juruit Celui Milostiv un post și de aceea nu voi sta astăzi de vorbă cu nici un om!*». Apoi a venit cu el la neamul ei, purtându-l [în brațe]. Și i-au zis ei: «O, Maria, tu ai făcut un lucru îngrozitor! O, soră a lui Aaron, tatăl tău nu a fost un om [făcător] de rău, iar mama ta nu a fost o târfă!». Ea [Maria] a făcut semn spre el, dar ei au zis: «Cum să vorbim cu acela care este un prunc de leagăn?». Dar el [pruncul] a zis: «Eu sunt robul lui

Allah! El mi-a dăruit Scriptura și m-a făcut profet! Și El m-a binecuvântat, oriunde aș fi, și mi-a poruncit Rugăciunea [As-Salat] și Dania [Az-Zakat], cât voi trăi, și bunăcuviință față de născătoarea mea! Și nu m-a făcut pe mine trufaș, nici ticălos! Și pacea fie asupra mea în ziua în care m-am născut și în ziua în care voi muri și în ziua în care voi fi adus la viață [din nou]!». [Spune, Muhammed]: «Acesta este Isus, fiul Mariei!». Aceasta este povestea adevărată de care ei se îndoiesc! Nu se cuvine ca Allah să-și atribuie un fiu! Mărire Lui! Dacă El hotărăște un lucru, atunci El zice «Fii!», iar el este! Allah este Domnul meu și Domnul vostru. Adorați-L pe El și acesta este un drum drept! Dar sectele se ceartă între ele și va fi vai pentru aceia care nu cred, la vederea unei Zile cumplite!» (*Coran* 19, 22-37).

Una dintre primele explicații legate de prezentarea nașterii lui Iisus în Coran sub această formă exploatează câteva similitudini evidente cu un text din cartea Facerea referitor la Agar⁶⁵³:

„Atunci s-a sculat Avraam dis-de-dimineată; a luat pâine și un burduf cu apă și le-a dat Agarei; apoi, punându-i pe umeri copilul, a slobozit-o; și, plecând ea, a rătăcit prin pustiul Beer-Șeba. Când însă s-a sfârșit apa din burduf, a lepădat ea copilul sub un măracine. Și ducându-se, a șezut în preajma lui, ca la o bătaie de arc, căci își zicea: «Nu voiesc să văd moartea copilului meu!». Și, șezând ea acolo de o parte, și-a ridicat glasul și a plâns. Și a auzit Dumnezeu glasul copilului din locul unde era și îngerul lui Dumnezeu a strigat din cer către Agar și a zis: «Ce e, Agar? Nu te teme, că a auzit Dumnezeu glasul copilului din locul unde este! Scoa-

⁶⁵³ Denise MASSON, *Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne...*, p. 322.

lă, ridică copilul și-l ține de mână, căci am să fac din el un popor mare!». Atunci i-a deschis Dumnezeu ochii și a văzut o fântână cu apă și, mergând, și-a umplut burduful cu apă și a dat copilului să bea. Și era Dumnezeu cu copilul și a crescut acesta, a locuit în pustiu, și s-a făcut vânător” (*Facerea* 21, 14-20).

Explicația poate fi susținută de numeroase argumente, ținând seama de faptul că Ismael, fiul Agarei, este considerat părintele arabilor, un personaj important care ia locul lui Isaac din istoria poporului evreu. Prezența cadrului natural și a elementelor precizate în Coran, ne fac să nu excludem ipoteza unei influențe exercitate de narațiunea nașterii lui Ismael, cunoscută arabilor, asupra celei lui Iisus din tradiția islamică. De asemenea, tot pe această linie a comparației elementelor definitorii ale scenei nașterii lui Iisus din textul Coranului cu cadre similare care sunt prezentate de către Sfânta Scriptură, sunt unii specialiști⁶⁵⁴ care identifică elemente comune cu textul prezentat în capitolul 12 al cărții *Apocalipsa* din Biblie. Capitolul prezintă un portret de femeie care se afla în chinurile nașterii și care s-a refugiat în pustie, acolo unde a fost ocrotită de către Dumnezeu.

Cu toate acestea, totuși existența celor mai multe elemente comune nu face excepție nici de această dată de la tiparul influenței exercitate asupra Coranului de către textele apocrife creștine. Una dintre particularitățile tabloului nașterii din Coran, Îl prezintă pe Iisus vorbind mamei sale. Acest fapt este consemnat limpede în *Evanghelia arabă a copilăriei Mântuitorului*⁶⁵⁵, în capitolul 1, intitulat „Cuvintele lui Isus în leagăn”:

⁶⁵⁴ W. RUDOLPH, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922, p. 78, *apud* Henri MICHAUD, *Jésus selon le Coran...*, p. 26.

⁶⁵⁵ „Evanghelia arabă a copilăriei Mântuitorului”, în *Evanghelii apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Cristian Bădiliță, București, Editura

„Așadar el povestește că Isus a vorbit pe când se afla în leagăn zicând mamei sale, Maria: «Eu sunt Isus, Fiul lui Dumnezeu, Logosul pe care l-ai născut, după cum ți-a vestit îngerul Gabriel. Tatăl meu m-a trimis ca să izbăvesc lumea»” (1, 2).

De asemenea, în *Evanghelia lui Pseudo-Matei*⁶⁵⁶ ne este zugrăvită o scenă ce conține similitudini cu referatul coranic, în ceea ce privește nașterea lui Iisus: „După trei zile de mers Maria a fost toropită de arșița deșertului. Văzând un palmier îi zise lui Iosif: «M-aș odihni puțin la umbra lui». Iosif o duse iute lângă palmier și o coborî din șa. După ce s-a așezat, Maria s-a uitat în vârful palmierului și a văzut că era plin de rod. Atunci i-a zis lui Iosif: «Aș dori, dacă s-ar putea, să mănânc din roadele acestui palmier». «Mă mir că zici asta – a răspuns Iosif – oare nu vezi cât de înalt este? Cum te-ai gândit să mănânci din fructele lui!? Eu sunt mai degrabă îngrijorat din pricina lipsei de apă, căci toate burdufurile au rămas goale și nu avem cu ce să ne potolim setea, nici noi și nici vitele noastre»” (20, 1).

În acest context, intervine o minune făcută de către Iisus pentru maica sa, prezentată în textul acestei evanghelii: „Atunci copilașul Isus, care stătea fericit la sânul mamei sale, zice către palmier: «Pomule, apleacă-te și răcorește-o pe mama cu fructele tale». Îndată, auzindu-i glasul, palmierul își plecă vârful până la picioarele Mariei și ea culese numai fructe proaspete...” (20, 2). Alte aspecte comune pot fi observate, de asemenea, și în *Protoevanghelia lui Iacob* (XIII) sau în *Evanghelia armeană a copilăriei lui Iisus* (VI, 2). Ceea ce rămâne un element original în scena

Humanitas, 1996, p. 117. Textul evangheliei poate fi consultat și în noua ediție Cristian Bădiliță, *Evanghelii apocrife*, București, Editura Adevărul, 2012.

⁶⁵⁶ „Evanghelia lui Pseudo-Matei”, în *Evanghelii apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Cristian Bădiliță, București, Editura Humanitas, 1996, p. 167-168.

nașterii lui Iisus, relatată în Coran, este mesajul pe care Acesta îl transmite din leagăn celor apropiați. Aceste „prime cuvinte” ale lui Iisus sunt tipice unui musulman, existând, astfel, posibilitatea ca ele să fie adăugate mai târziu. Nu este exclusă nici ipoteza preluării lor din apocrifologia orală care circula în spațiul arab.

3.2.2.2.3. Minunile lui Iisus

În textul Coranului nu sunt relatate minuni înfăptuite de către Iisus Hristos în maniera în care sunt prezentate în Sfânta Scriptură. Minunile din paginile Noului Testament au un mesaj teologic și moral pentru omul din toate vremurile și relevă stări și tipuri umane cu care societatea s-a confruntat și se va confrunța în întreaga ei istorie. În surele 3 și 5 din Coran sunt amintite în mod generic faptele minunate ale lui Iisus, insistându-se în mod deosebit asupra celui legat de plămădirea unei păsări.

„Și trimis la fiii lui Israel [le va zice]: «Eu vin la voi cu semn de la Domnul vostru! Eu plămădesc pentru voi din lut ca un chip de pasăre și suflu asupra sa și se va face o pasăre vie, cu voia lui Allah. Și-i voi tămădui pe orb și pe lepros, și-i voi învia pe morți (27), cu voia lui Allah. Eu vă voi vesti ceea ce mâncați și ceea ce păstrați în casele voastre. În aceasta este un semn pentru voi, dacă voi sunteți credincioși!»” (3, 49).

Din pasajul coranic de mai sus, iese în evidență în mod cert plămădirea unei păsări din lut și vivificarea ei. Acest fapt este întâlnit în mai multe dintre textele apocrife creștine, cum ar fi *Evangelia arabă a copilăriei Mântuitorului*⁶⁵⁷, *Evangelia*

⁶⁵⁷ „Evangelia arabă a copilăriei Mântuitorului” (capitolele 36 – Figurinele din lut și 46 – Vrăbiile de noroi) în *Evangelii apocrife*, ed. cit., p. 135, 140.

lui *Pseudo-Toma*⁶⁵⁸, *Evanghelia lui Pseudo-Matei*⁶⁵⁹. Acest fapt minunat al lui Iisus s-a bucurat de o exegeză simbolică cu valențe morale atât în unele medii creștine, cât și în cele musulmane, fiind pus în legătură cu influența pe care a avut-o Iisus față de conaționalii săi⁶⁶⁰.

Celelalte minuni amintite, anume vindecarea unui orb și a unui leproș și învierile din morți, sunt prezente în multe locuri din Sfânta Scriptură, și chiar repetate sub diferite forme, în special de către sinoptici. Însă, în ceea ce privește puterea lui Iisus de a vedea dincolo de zidurile cetăților și ale caselor, aceasta nu este semnalată în paginile Sfintei Scripturi. Într-adevăr, Iisus, ca Dumnezeu, a cunoscut inima și intențiile oricui și a putut vedea dincolo de aparențele strict fizice ale unei persoane sau dincolo de contextul general dintr-o anumită situație. Această precizare din Coran, cel mai probabil se referă tocmai la această putere a lui Iisus de a cunoaște dincolo de limitele naturalului.

Un alt pasaj din Coran în care sunt amintite minunile lui Iisus se găsește în sura 5. Dacă în primul text pe care l-am evocat mai sus, Iisus vorbea despre sine Însuși și despre puterea pe care El o are, în acest text pe care-l prezen-

⁶⁵⁸ „Evanghelia lui Pseudo-Toma” (2, 1-5), în *Evangheliile apocrife...*, p. 104. Aici este vorba despre 12 vrăbii pe care Iisus le-a modelat din pământ, într-o zi de sâmbătă, jucându-se, după ploaie, în albia unui pârâiaș împreună cu alți copii. Un iudeu a reclamat fapta micului Iisus dreptului Iosif, care l-a certat pentru nerespectarea zilei de Sabat. Atunci, Iisus a bătut din palme și a poruncit vrăbiilor să își ia zborul, iar îndată păsările au zburat în înaltul cerului spre mirarea celor ce erau de față.

⁶⁵⁹ „Evanghelia lui Pseudo-Matei” (27), în *Evangheliile apocrife...*, p. 171. Capitoul din această evangheliie apocrifă păstrează firul narativ prezentat în versiunea lui Pseudo-Toma. O parte a comentatorilor și a specialiștilor în textul coranic și în scrierile apocrife precizează faptul că pasărea/păsările create de către Iisus nu ar fi fost vrăbii, ci lilieci.

⁶⁶⁰ *Jésus im Qur-ân*, p. 6 apud Henri Michaud, *Jésus selon le Coran...*, p. 31.

tăm, Allah este cel care se adresează oamenilor, vorbindu-le despre Iisus și despre puterea pe care Acesta o are.

„Și când Allah va zice: «Iisus, fiu al Mariei, adu-ți aminte de harul Meu asupra ta și asupra mamei tale, când Eu te-am întărit cu Duhul Sfânt, să vorbești oamenilor din leagăn și când vei fi bărbat în toată firea! Eu te-am învățat scrierea, înțelepciunea, Tora și Evanghelia. Iar când tu ai plăsmuit din lut chipul unei păsări, cu voia Mea, și ai suflat asupra lui, s-a făcut pasăre, cu voia Mea. Și i-ai tămăduit, cu îngăduința Mea, pe cel orb și pe cel lepros! Și ai făcut morții să vină la viață, cu îngăduința Mea. Și i-am respins pe fiii lui Israel de la tine, când tu le-ai adus semnele învederate. Iar aceia dintre ei care nu au crezut au zis: Aceasta nu este decât vrăjitorie limpede!»” (*Coran* 5, 110).

Diferența între cele două nu este semnificativă. În ceea ce privește faptele minunate, nu sunt amintite altele sau nu sunt aduse precizări suplimentare legate de contextul săvârșirii acestora sau despre valoarea lor pentru cei credincioși. Cu toate acestea, remarcăm că în ultimul text este subliniat faptul că faptele lui Iisus sunt realizate numai cu voia lui Allah. Unii specialiști pot afirma faptul că este vorba despre totala supunere a lui Iisus față de Dumnezeu. Sunt, însă, și alte voci care văd în aceste mențiuni o înțelegere deformată a conlucrării dintre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul, diferită de ceea ce ni se relatează în *Evanghelia după Ioan*: „Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu va vedea pe Tatăl făcând; căci cele ce face Acela, acestea le face și Fiul întocmai” (*Ioan* 5, 19), „Eu nu pot să fac de la Mine nimic...” (*Ioan* 5, 30). „În Evangheliile această dependență a lui Iisus față de Părintele Său semnifică unitatea substanțială a naturii Lui cu a naturii divine, în timp

ce islamul interpretează această dependență ca fiind o inferioritatea a lui Iisus față de Allah”⁶⁶¹.

În Coran minunile sunt folosite cu înțelesul de semne ale puterii lui Iisus, dăruită de către Dumnezeu. Termenul de semn (σημεῖον/بَلَاءَاتٍ - *bil-bayināti*), ca sinonim al celui de minune/fapt supranatural săvârșit/ă de Iisus, este prezent și în textul Bibliei: „Atunci I-au răspuns unii dintre cărturari și farisei, zicând: Învățătorule voim să vedem de la Tine un semn. Iar El, răspunzând, le-a zis: Neam viclean și desfrânat cere semn, dar semn nu i se va da, decât semnul lui Ioan proorocul” (*Matei* 12, 38-39). Înțelesul teologic al termenului⁶⁶² scoate în relief divinitatea lui Iisus ca Stăpân al vieții și al morții.

De asemenea, textul coranic face și precizarea faptului că, față de minunile lui Iisus, cei necredincioși se arătau sceptici, aducând acuzații de vrăjitorie. În textele polemice iudaice din primele secole ale erei noastre, era des vehiculată această idee conform căreia Iisus a avut puteri magice sau deținea secrete oculte care-i oferea puteri supranaturale⁶⁶³. De asemenea, evangheliile apocrife (spre exemplu *Evanghelia după Toma* a copilăriei lui Iisus) sunt cele care exploatează tendențios perioada petrecută de către Iisus în Egipt⁶⁶⁴ sau perioada copilăriei și adolescenței sale.

⁶⁶¹ Michel HAYEK, *Le Christ de l'islam...*, p. 109.

⁶⁶² Silviu-Ioan NEGRUȚIU, *Minunile săvârșite de Iisus Hristos. O perspectivă exegetică și sacramentală*, Târgu-Mureș, University Press, 2012, p. 41-43 sqq.

⁶⁶³ Helen INGRAM, *Dragging down Heaven: Jesus as Magician and Manipulator of Spirits in the Gospels* (teză de doctorat), University of Birmingham, ETtOS, 2007.

⁶⁶⁴ Sunt numeroase speculații legate de perioada pe care Iisus, aflat în fragedă pruncie, o petrece în Egipt. Cunoscut fiind contextul religios egiptean și elementele de magie care alcătuiau religia egipteană, au prins teren presupunerile legate de inițierea lui Iisus în tainele ocultismului. Vezi Marvin W. MEYER, Richard SMITH (editori), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 231-272.

Chiar și unii dintre Sfinții Părinți și Scriitori bisericești ai Bisericii primare (Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul Clement, Tertulian, Lactanțiu, Origen) au fost nevoiți să se confrunte cu aceste atacuri la adresa Mântuitorului referitoare la pretinsa legătură dintre puterea supranaturală a lui Iisus și diversele ritualuri magice sau elemente de vrăjitorie. Scriind împotriva lui Celsus, Origen semnală ereziile pe care acesta le enunța despre Iisus. Printre acestea amintea și de prezența lui Iisus în Egipt, acolo unde „s-a experimentat în practicarea unor puteri magice cu care se mândresc egiptenii”⁶⁶⁵. Cu siguranță aceste elemente care erau destul de cunoscute în mediul eterodox oriental au influențat prezența mențiunii aflate în discuție, în textul Coranului.

3.2.2.2.4. Cina sau Masa coborâtă din cer

Textul din Coran care reproduce într-o formă mixtă euharistia biblică se găsește în sura a cincea, numită *Masa-Al Mâ'ida* (المائدة), compusă din 120 de versete. Sura medinită tratează optsprezece precepte divine care se referă „la legăminte, vitele jertfite, vânat, sacralizare, căsătoria cu femeile din neamurile Cărții, apostazie, normele purificării, pedepsirea furtului, pedepsirea tâlhăriei și aducerii de stricăciune pe pământ, preceptele referitoare la jocurile de noroc (*maysir*), ispășirea jurământului, uciderea vânatului în timpul sacralizării, testamentul la moarte, *bahira* și *sa'iba*, condamnarea

⁶⁶⁵ Origen, „Contra lui Celsus” (I, 28), în *Scrieri alese*, IV, col. PSB 9, studiu introductiv, traducere și note de pr. prof. Teodor Bodogae, București, EIBM-BOR, 1984, p. 53. De asemenea, autorul amintește despre acestea și aici „Pe lângă acestea, întrucât își închipuie că noi facem aluzie la minunile săvârșite de Iisus, din care am amintit doar câteva, Celsus se prefacă că acceptă adevărul a «tot ce s-a scris despre vindecări, despre înviere, despre câteva pâini cu care a saturat mulțimile...». Și aici îndată caută să le asemene cu «faptele vrăjitorilor care pretindeau că săvârșesc lucruri destul de uimitoare, precum și cu isprăvile dascălilor egipteni...»”. *Ibidem*, p. 92.

celui care abandonează călăuzirea după legile lui Allah, precum și alte precepte de ordin legislativ”⁶⁶⁶.

Pe lângă aceste aspecte sunt prezentate două narațiuni biblice povestite într-o manieră personalizată. Este vorba despre rătăcirea fiilor lui Israel și Moise prin pustiu și istorisirea despre Cain și Abel. Versetele 110-115 prezintă textul pe care-l avem în vedere pentru ilustrarea scenei pe care o prezentăm, referindu-se la masa coborâtă din cer, socotită o minune înfăptuită de Iisus în fața Apostolilor. Ținând seama de numele surei, se pare că această scenă are o dimensiune importantă „fiind cea mai minunată istorisire din cele ce sunt pomenite în ea, fiindcă ea conține multe versete și dovedește marea grație a lui Allah cel Preaînalt și Mare”⁶⁶⁷

(110) „Dumnezeu va spune: O, Iisus, fiul Mariei! Amintește-ți de harul Meu asupra ta și asupra mamei tale. «Eu te-am întărit cu duhul sfințeniei. Din leagăn, tu vorbeai oamenilor ca un bătrân». Eu te-am învățat Cartea, înțelepciunea, Tora și Evanghelia. Tu ai făcut din noroi un chip de pasăre. Ai suflat asupra-i și deveni pasăre, cu îngăduința Mea! I-ai tămăduit pe mut și pe lepros, cu îngăduința Mea! Ai sculat morții, cu îngăduința Mea! Eu i-am îndepărtat de la tine pe fiii lui Israel! Când le-ai adus dovezi vădite, cei tăgăduitori dintre ei au spus: «Nu este decât o vrajă vădită!». (111) Eu am dezvăluit apostolilor: «Credeți în Mine și în trimisul Meu». Ei spuseră: «Credem! Fii martor că suntem supuși!». (112) Apostolii au spus: «O, Iisus, fiul Mariei, Domnul tău ne poate pogorî nouă o masă din cer?» Ei spuse: «Temeți-vă de Dumnezeu,

⁶⁶⁶ *** *Coranul cel sfânt. Traducerea sensurilor și comentarii*, traducerea și editarea a fost realizată de Asociația Studenților Musulmani din România, ediția I, s.l., s.n., 1997 (Introducerea surei a cincea, p. 396).

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 397.

de sunteți credincioși!». (113) Ei au spus: «Noi vrem să mâncăm de pe ea ca inimile noastre să se liniștească. Vrem să fim siguri că tu ne-ai spus adevărul, iar noi suntem dintre martori». (114) Iisus, fiul Mariei, spuse: «Dumnezeule, Domnul nostru! Din cer, pogoră-ne nouă o masă! Va fi pentru noi un ospăț, de la cel dintâi până la cel de pe urmă dintre noi, și un semn venit de la Tine. Dă-ne nouă cele trebuincioase traiului, căci Tu ești prea-bunul Înzestrător». (115) Dumnezeu spuse: «Eu vă voi pogorî-o vouă și Eu voi osândi, cu o osândă pe care n-a mai cunoscut-o niciuna dintre lumi, pe cel dintre voi care va tăgădui după aceasta»” (*Coran* 5, 110-115).

Textul reprodus mai sus, după traducerea în limba română a arabistului George Grigore, cunoaște câteva diferențe față de alte două versiuni cunoscute în limba română, una realizată de către Asociația Studenților Musulmani din România, ediție pe care am citat-o deja, și ediția tradusă de către turcologul Mustafa Ali Mehmet⁶⁶⁸.

În traducerile occidentale, termenul *mâ'ida* este tradus prin „masă servită, pregătită sau chiar împodobită”⁶⁶⁹. Traducerile în indiană și pakistaneză, a lui Mumammad Ali, respectiv M. H. Shakir, traduc în engleză prin „mâncare” sau „alimente” Celebrul dicționar al lui Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, dă două sensuri acestui cuvânt. Primul se referă la o masă pregătită cu diferite feluri de mâncare, iar al doilea se referă la hrana însăși fără a aminti de masă⁶⁷⁰. Marea parte a

⁶⁶⁸ *** *Coran. Ultima carte sfântă*, traducere și note explicative de Mustafa Ali Mehmet, București, Editura Paideia, 2003.

⁶⁶⁹ Michel CUYERS, *Le Festin. Une lecture de la sourate al Mâ'ida*, préface de Mohammad Ali Amir-Moezzi de l'École pratique des hautes études, Lethielleux, 2007, p. 333.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 333.

comentatorilor sunt de părere că trebuie respectate ambele sensuri deoarece sensul plin al termenului *al mâ'ida* nu poate separa cele două înțelesuri ale termenului.

Etimologia cuvântului *mâ'ida* a stârnit câteva controverse în rândul orientaliștilor. Etimologia arabă a termenului a fost temeinic combătută de către A. Jeffery⁶⁷¹. Susținătorii originii persane a termenului au prevalat sensul termenului din pehlevi⁶⁷², *myazd*, desemnând o hrană sacră, constând în pâine, fructe și vin, pe care oamenii din Parsis, după anumite festivaluri o consacrau prin imnuri și rugăciuni, apoi o consumau⁶⁷³. De asemenea, presupusa origine avestică, prin etimonul *myazda*, desemna o ofrandă sacră de carne și vin⁶⁷⁴.

Cea mai plauzibilă origine a termenului *mâ'ida*, care susține și direcția cercetării noastre, este cea etiopiană. Creștinii etiopieni foloseau acest cuvânt, cu sensul de *masă*, însă particularizat pentru masa celebrării euharistice⁶⁷⁵. Ideea este plauzibilă deoarece un alt cuvânt de origine certă etiopiană, anume *hawâriyyûn*, care înseamnă *apostol*⁶⁷⁶, este folosit în versetele cu referire la *masa coborâtă din cer* în contextul coranic. Influența creștinilor etiopieni asupra lui Mahomed este foarte ușor de presupus ținând seama de legăturile pe care acesta le avea cu unii creștini. Mai mult decât atât, un lucru foarte important este contactul lui Mahomed cu liturghia creștină⁶⁷⁷, fapt ce a favorizat probabil

⁶⁷¹ Arthur JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qu'rân*, Oriental Institute Baroda, p. 255.

⁶⁷² Limba literaturii zoroastriene iraniene între secolele III-X.

⁶⁷³ Arthur JEFFERY, *op. cit.*, p. 256.

⁶⁷⁴ Michel CUYPERS, *op. cit.*, p. 334, *apud* J. Duchesne Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, P.U.F., 1962, p. 102.

⁶⁷⁵ Michel CUYPERS, *op. cit.*, p. 334.

⁶⁷⁶ *Ibidem*, p. 334.

⁶⁷⁷ E. GRAF, „Zu den christlichen einflüssen im Koran”, în ZDMG, 111, NF, 17, 1962, p. 396-398, *apud* Heribert Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams*

o asemenea influență, liturghia fiind și moment la care se citeau texte din Noul Testament.

Versetele 110-111 sunt o introducere despre Iisus Hristos și relația lui cu Dumnezeu, așa cum se prezintă acest fapt în Coran. Se amintește nașterea supranaturală a lui Hristos din Fecioara Maria și de harul sau spiritul care s-a revărsat asupra Lui. Teologia islamică consideră Duhul Sfânt doar o putere a Divinului prin care se realizează revelația, uneori fiind chiar identificat cu Arhanghelul Gavriil (Djabrail). Însă, în versetul 110 se folosește *rûh al-qudus*, care derivă din siriacul *rûhâ d-qudshâ*, termen care numește Persoana a treia a Sfintei Treimi în textele creștine siriace. Coranul recunoaște înțelepciunea divină a lui Iisus din dialogurile pe care le avea cu fiii lui Israel.

Michel Cuypers, în exegeza pe care o face surei a cincea, este de părere că această precizare referitoare la înțelepciunea lui Iisus din versetul 110, „din leagăn, tu vorbeai oamenilor ca un bătrân”, provine din *Evanghelia copilăriei după Pseudo-Matei*⁶⁷⁸ în care se relatează că odată cu plecarea în Egipt a familiei sfinte, au întâlnit pe drum niște fiare care au început să-L adore pe Iisus. După acest moment, Iisus a vorbit lui Iosif și Fecioarei Maria despre noua ordine restabilită de Mesia de care a vorbit și proorocul Isaia în capitolul 18. Cunoașterea Torei și conținutul Revelației din Evanghelii sunt un dar al lui Dumnezeu. În ceea ce privește puterea de tămăduire a lui Iisus, pe lângă vindecarea orbului din naștere și a leprosului, pe lângă puterea lui de a învia oamenii, fapte care sunt consemnate în mai multe locuri din Noul Tes-

zu *Judentum und Christentum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 28, apud Joachim GNILKA, op. cit., p. 101.

⁶⁷⁸ „Évangile du Pseudo-Matthieu”, în Charles MICHEL, *Évangiles apocryphes*, vol. I, deuxième édition, Paris, Auguste Picard Editeur, 1924, p. 107-108. Evanghelia a fost scrisă în limba latină la sfârșitul secolului al VI-lea.

tament, în versetul 110 al surei 5 apare o minune care nu e consemnată în Evanghelii: Iisus face din noroi un chip de pasăre, suflă asupra lui și capătă viață. Această minune o găsim într-un text din secolul al III-lea, *Istoria copilăriei lui Iisus*, text care apare uneori cu numele de *Evanghelia după Toma*, fără a avea însă vreo legătură cu evanghelia gnostică descoperită la Nag Hammadi.

Între versetele 112-115, Apostolii au un dialog cu Iisus prin care Îi cer să le coboare Dumnezeu o masă din cer pentru ca inimile lor să se liniștească. Prin acest fapt, Apostolii ar fi încredințați de Adevărul Lui Iisus, iar ei ar deveni martori credincioși. Iisus Îi cere lui Dumnezeu să coboare o masă din cer care să fie un ospăț universal și un semn divin. Ca în rugăciunea obștească din *Evanghelia după Matei*, Iisus Îi cere Tatălui „cele trebuincioase traiului”. Dumnezeu îndeplinește cererea lui Iisus și trimite o masă din cer, iar pentru cei ce nu vor crede nici după acest eveniment vor fi pedepsiți cu pedepse pe care nu le-a mai cunoscut lumea niciodată.

Unii dintre exegeții și interpreții Coranului comentează acest pasaj ca fiind unul care se referă la înmulțirea pâinilor⁶⁷⁹, iar alții la înmulțirea peștilor⁶⁸⁰. Sunt, de asemenea, exegeți care tind mai degrabă să vadă în această secvență episodul din cartea Exodului în care Dumnezeu trimite mana cerească poporului evreu⁶⁸¹. O altă trimitere biblică la care interpreții Coranului, precum A. Yusuf Ali⁶⁸², au făcut referire este cea din Faptele Apostolilor, în care Apostolului Petru i se coboară o masă din cer din care este îndemnat să mănânce.

⁶⁷⁹ Michel CUYERS, *op. cit.*, p. 338.

⁶⁸⁰ Marcel HADDAD, *Unite de l'inspiration biblico-coranique*, 1989, p. 59.

⁶⁸¹ Jean-Luc MONNERET, *Les grands thèmes du Coran*, préface du Docteur Dalil Boubakeur, Paris, Editions Dervy, 2003, p. 588.

⁶⁸² A. Yusuf ALI, *The Holy Qu'ran*, p. 279, n. 826, *apud* Michel CUYERS, *op. cit.*, p. 339.

Puse toate aceste ipoteze cap la cap, majoritatea specialiștilor consideră acest pasaj coranic ca fiind legat de euharistia creștină. Sunt destule argumente pentru a putea elimina celelalte ipoteze⁶⁸³. În primul rând, Iisus se află în mijlocul Apostolilor cu care întreține un dialog pe o temă esențială. În al doilea rând nu este vorba despre o față de masă, așa cum a văzut Apostolul Petru, ci despre o masă care servește o hrană prin care Apostolii își potolesc inimile și devin credincioși. Iar nu în ultimul rând, coborârea mesei din cer este o sărbătoare și reprezintă un semn. Sărbătoarea, ospățul la care Apostolii iau parte devine un semn, un simbol viu și universal care se deschide pentru toți oamenii care vor să-L cunoască pe Dumnezeu. Și în Sfânta Scriptură, în Epistola întâi către Corinteni, capitolul XI se vorbește despre Sfânta Euharistie, unde găsim avertizarea că „cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind Trupul Domnului” (*I Corinteni*, 11, 29).

Primul dintre comentatorii musulmani ai Coranului care recunoaște influența Euharistiei și a celebrării pascale asupra acestei sure este Rashîd Ridâ⁶⁸⁴. Acest comentator identifică acest pasaj și cu cel din capitolul șase al Evangheliei după Ioan, unde Iisus Hristos se numește pâine a vieții, Pâinea lui Dumnezeu Care s-a coborât din cer, iar „cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci” (*Ioan* 6, 51). Capitolul șase al evangheliei ioaneice, deși mult mai întins decât cele trei versete ale surei a cincea din Coran, urmărește aceeași structură. În versetul 29 al capitolului al șaselea din Evanghelia după Ioan, Apostolilor li se spune că „aceasta este lucrarea lui Dumnezeu, ca să credeți în Acela pe care El L-a trimis” După care Apostolii au continuat: „Dar ce minune faci Tu, ca să vedem

⁶⁸³ Henri MICHAUD, *Jésus selon le Coran*, Neuchatel, Éditions Delachaux et Niestlé, 1960, p. 59.

⁶⁸⁴ Michel CUYPERS, *op. cit.*, p. 338.

și să credem în Tine?” (Ioan 6, 30), iar Hristos începe discursul despre pâinea strămoșilor evrei care au murit și despre Pâinea vieții care este El, apoi Apostolii cer insistent această pâine. În linii mari, structura dialogului dintre Apostoli și Hristos nu este foarte diferită, urmărind aceleași întrebări și răspunsuri. Există multe alte locuri scripturistice care pot fi puse în conexiune cu textul din Coran⁶⁸⁵, însă pentru fiecare din ele există diferențe care nu pot fi anulate total.

Un alt text demn de luat în seamă, în ceea ce privește similitudinile care se pot stabili față de varianta din Coran a „Euharistiei” este *Evanghelia celor 12 Apostoli*, publicată în 1900 de către H. Rendel Harris. Apocrifă este un text siriatic care prezintă narațiuni din cele patru evanghelii și din Faptele Apostolilor și trei predici apocaliptice rostite de trei dintre Apostoli⁶⁸⁶. Manuscrisul siriatic este de origine iacobită, fiind datat spre sfârșitul secolului al VI-lea și începutul celui de-al VII-lea⁶⁸⁷. Oricum datarea nu ridică nici o problemă asupra autenticității și influenței pe care l-a putut exercita acest text asupra Coranului deoarece apocrifă este amintită în secolul al II-lea de către Origen⁶⁸⁸. Textul îl prezintă pe Simon Kepha împreună cu ceilalți ucenici, adunați într-un loc unde posteau și Îl rugau pe Iisus Hristos să le reconfirme credința și să le îndeplinească rugăciunile. După aceasta dintr-o dată le apare o masă pusă înaintea cu multe lucruri bune cu care însuși Domnul a fost hrănit⁶⁸⁹.

⁶⁸⁵ Vezi Richard BELL, *The Origin of Islam in its Christian environment*, London, Macmillan & Co., 1926.

⁶⁸⁶ Emmanouela GRYPEOU, „The Table from Heaven: A note on Qu’rân, Sûrah 5, 111 ff.”, în *Collectanea Christiana Orientalia*, 2/2005, p. 312-313.

⁶⁸⁷ Han J. W. DRUVERS, „The Gospel of The Twelve Apostles...”, în Averil CAMERON & L. J. CONRAD (eds.), *The Byzantine and Early Islam Near East I*, p. 211, *apud* Emmanouela Grypeou, *art. cit.*, p. 314.

⁶⁸⁸ Vezi nota 13 din Emmanouela GRYPEOU, *op. cit.*, p. 314-315.

⁶⁸⁹ J. Rendel HARRIS (ed.), *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of each one of them*, Cambridge University Press, 1900, p. 30-31.

Influența exercitată de către creștinism asupra ultimei părți din sura a cincea este incontestabilă. Textul Coranului este influențat prin textele Evangheliilor și ale apocrifelor, dar și prin ritualul liturghiei propriu-zise. Liturghia siro-orientală, față de restul liturghiilor, nu includea în marea rugăciune cuvintele de instituire⁶⁹⁰, însă accentua valoarea simbolică și spirituală a Tainei.

3.2.2.2.5. Răstignirea, moartea și învierea lui Iisus Hristos

Înainte de a prezenta referințele coranice legate de răstignirea, moartea și învierea Mântuitorului, dorim să menționăm faptul că, mai ales în primele secole, nu toate Bisericele creștine au avut o poziție identică față de aceste aspecte din viața lui Iisus. Legat de crucificarea lui Hristos putem aminti și de preluarea în tradiția musulmană (*early islam, proto-islam*) a doctrinei dochetiste. Pe de altă parte, bazându-ne pe unele hadith-uri, Iisus trăiește în Rai și va reveni pe pământ, la sfârșitul lumii, pentru a-l înfrunța direct pe Antichrist⁶⁹¹. Pentru Evangheliile canonice, moartea lui Iisus a fost reală și constituie un eveniment de o importanță majoră pentru toate Bisericele creștine. Cu toate acestea, Coranul nu admite acest fapt, credem noi, pentru a înlătura orice urmă a credinței creștine în moartea răscumpărătoare a Fiului lui Dumnezeu. Prin această negare a morții lui Iisus Hristos și cinstirea Sfintei Cruci dispare total în textul coranic⁶⁹².

Primul text coranic care face referire la moartea și la învierea lui Iisus se regăsește în sura 19, versetul 33, când Iisus,

⁶⁹⁰ Karl Christian FELMY, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, ediția a II-a, traducere de pr. prof. Ioan I. Ică, Sibiu, Editura Deisis, 2008, p. 70.

⁶⁹¹ Emmanuel PISANI, „Jésus, Mahomet el l'islam”, în *Cahiers evangiles*, 176/2016, p. 62.

⁶⁹² Henri MICHAUD, „Jésus est-il mort sur la croix?”, în *Positions Luthériennes*, 3/1955, p.87-103.

prunc aflat în leagăn, zice despre El: „Și pacea fie asupra mea în ziua în care m-am născut și în ziua în care voi muri și în ziua în care voi fi adus la viață [din nou]!” (*Coran* 19, 33). Am fi tentați să credem că în acest verset, Coranul acceptă moartea și învierea Domnului ca fiind reale, însă în aceeași sură, în versetul 15, aceleași cuvinte se spun și despre Înaintemergătorul Domnului: „Si pacea fi-va asupra lui în ziua când se va fi născut el, ca și în ziua când se va sfârși și în ziua când va fi adus în viață [din nou]!” (*Coran* 19, 15).

În ceea ce privește cele două versete, interpretările exegeților musulmani afirmă că textul coranic se referă la învierea Domnului, dar și la cea a lui Ioan Botezătorul ca la o înviere generală, când lumea se va sfârși și vom avea parte de Judecata de Apoi. Următorul verset face referire la moartea și învierea lui Iisus și este chiar mai ambiguu decât cel menționat mai sus. În sura 3, versetul 55, Allah se adresează lui Iisus și îi zice: „O, Iisus! Eu îți voi da o răsplată îmbelșugată, te voi înălța la Mine, te voi mântui de cei care nu cred (de iudei) și îi voi pune pe cei care te-au urmat (pe Apostoli) peste cei care nu cred până în ziua Învierii” (*Coran* 3, 55).

În limba arabă, verbului „a înălța”, folosit în acest verset, îi corespunde termenul *tawaffa* care se traduce prin „a-ți lua înapoi ceea ce ai dat”⁶⁹³, în cazul de față, Allah l-a dăruit viață lui Iisus când a zis „Fii!” (*Coran* 3, 47) și tot El o ia, prin moarte. Textul capital care face referire la moartea prin răstignire a lui Iisus îl găsim în sura 4:

„Noi i-am pedepsit, căci au tăgăduit și o mare mârșăvie au spus despre Maria, după cum au mai spus: „Noi l-am omorât pe Mesia Iisus, fiul Mariei, trimisul lui Allah!”, în vreme ce ei nu l-au omorât, nici nu

⁶⁹³ *Coranul*, traducere, prezentare, note și index de George Grigorie, București, 2002, p. 512.

l-au răstignit pe cruce, ci a fost făcut cineva să semene cu el! Cei care nu se înțeleg asupra lui sunt în îndoială căci ei nu au nicio știință anume și nu urmează decât o nălucire, fiindcă ei de bună seamă nu l-au omorât, Ci Allah l-a înălțat la El. Iar Allah este Puternic și Înțelept. Dintre oamenii Cărții⁶⁹⁴, nimeni nu a crezut în el înaintea morții sale, iar el va fi martor asupra lor⁶⁹⁵ în Ziua Învierii” (*Coran* 4, 156-159).

Din nou observăm în versetul 159 cum textul coranic face referire la Ziua Învierii, cât despre expresia „înaintea morții sale”, unele tradiții coranice spun că Iisus va avea parte de o moarte trupească, el s-a înălțat la Allah dar se va întoarce pe pământ, va trăi o viață normală și apoi va muri⁶⁹⁶. Făcând referire la versetul 157, sub influența tradițiilor gnostice, teologii musulmani afirmă faptul că în locul lui Iisus, pe cruce, ar fi suferit de fapt o altă persoană, identificată ca fiind unul dintre Apostoli, Iuda vânzătorul sau Simon din Cirene. Conform influenței dochetiste, musulmanii mai afirmă faptul că trupul lui Iisus aflat în agonie pe cruce ar fi doar o închipuire a apostolilor și a femeilor mironosițe⁶⁹⁷.

CONCLUZII

În acest capitol am identificat elementele de teologie morală specifice Bibliei cu cele ale teologiei morale islamice

⁶⁹⁴ Textul face referire la creștini (*Coranul...*, p. 513).

⁶⁹⁵ În arabă, *'alay-him* care poate însemna atât în favoarea cât și împotriva lor (*Coranul...*, p. 515).

⁶⁹⁶ Michel HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, Paris, Edition du Seuil, 1959, p. 241.

⁶⁹⁷ Albert RAUCH, „Imaginea lui Iisus din punct de vedere islamic și creștin – o contribuție la dialogul interreligios din Europa”, în *Identitate creștină și dialog în noul context european*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2006, p. 218.

prevăzute în textul Coranului. Așa cum am arătat în primul capitol, textul Coranului a preluat și numeroase surse iudaice, motiv pentru care legea morală a Vechiului Testament, care se poate rezuma la cele zece porunci, se poate găsi și identifica lesne și în textul Coranului. Mai mult decât atât, stilul de expunere al Coranului este cât se poate de apropiat celui vechitestamentar.

Am tratat comparativ raportul dintre morala mozaică și creștinism și raportul dintre morala mozaică și islam. Cu toate că cele zece porunci pot fi identificate în textul coranic, valoarea morală a acestora este diminuată sau reorientată spre o nouă formă de acțiune umană care își pierde mult din autenticitatea ei. Teologia islamică face uneori eforturi mari de interpretare coranică sau, deseori, recurge la forțări hermeneutice pentru a-și putea susține și fundamenta prin Coran principiile teologiei oficializate și politizate. Lectura Coranului provoacă mari confuzii pentru lectorul care nu cunoaște reperele de teologie islamică.

În ceea ce privește legătura dintre Coran și Noul Testament sau legea morală a Noului Testament, pe lângă cele expuse mai înainte, menționăm faptul că Iisus Hristos este de multe ori prezentat în paginile Coranului drept un model moral, alături de mama sa Maria. Evenimentele coranice din viața lui Iisus sunt marcate de apocrifele creștine care circulau în vremea lui Mahomed și imaginile coranice Îl prezintă în demnitatea Sa de Mesia, de Profet și de Cuvânt al lui Dumnezeu.

Exegezele coranice propun variante prin care este diminuată imaginea lui Iisus în Coran, reducându-L la un simplu profet, în pofida textelor coranice evidente care afirmă altceva. Coranul nu face altceva decât să apocrifeze morala creștină și să schimbe noimele ei spre alte sensuri evaluate de Mahomed și de califii islamului ca fiind potrivite pentru viața socială a comunităților de musulmani.

IV. CONVERGENȚE ȘI DIVERGENȚE ÎNTRE MORALA BIBLICĂ ȘI MORALA CORANICĂ

4.1. ASPECTE MORALE BIBLICE ȘI CORANICE ÎN RAPORTUL OMULUI CU DUMNEZEU

4.1.1. Ființa binelui și binele moral

În general, legile morale care aparțin diferitelor sisteme etice existente pretind din partea omului săvârșirea binelui, dat fiind faptul că legea morală ar fi tocmai expresia articulată a Binelui absolut, pătruns în viața omenească. Legătura între acțiunea morală și noțiunea de bine este una cât se poate de strânsă, având în vedere faptul că binele stă la baza acesteia. „Recunoaștem de la început că binele în înțeles moral exprimă totdeauna numai o valoare morală și lui i se subordonează toate numirile de *bine* (sau bun) care se referă la anumite însușiri ale lucrurilor, privite prin prisma plăcerii, utilului sau a interesului pe care ele îl prezintă”⁶⁹⁸. Ființa binelui este determinată, în înțeles uman, de modul în care persoana se poate raporta la acesta. Există sisteme morale care determină binele din punct de vedere al materiei sau al conținutului, sisteme care determină binele din punct de vedere al formei și sisteme care determină binele atât din punct de vedere al materiei, cât și din punct de vedere al formei⁶⁹⁹. În creștinism,

⁶⁹⁸ TMO, p. 77.

⁶⁹⁹ Hristu ANDRUTSOS, *Sistem de morală*, traducere din grecește de dr. Ioan Lancrănjan și prof. Ermis Mudopuolos, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1947, p. 29 sqq.

binele se identifică cu voința divină, fiindcă este într-un totuț voit de Dumnezeu și emană din puterea Acestuia.

Valoarea binelui ca temelie a oricărei activități morale a fost afirmată încă din cele mai vechi timpuri, chiar și în afara creștinismului. Spre exemplu, despre o anumită știință a binelui a vorbit cu precădere Socrate și alți filosofi greci care au intuit adâncurile ființei binelui și l-au întrebuintat în general sub semnul divinității⁷⁰⁰. În Sfânta Scriptură găsim temeiuri în acest sens. Spre exemplu, Sfântul Apostol Pavel se adresa romanilor: „Și să nu vă potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții, ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu cea bună și plăcută și desăvârșită” (*Romani* 12, 2).

Binele în terminologia coranică nu are aceeași valoare ca în concepția creștină care îl identifică cu Hristos – Binele suprem. Noțiunea de bine este un concept abstract, nu o noțiune reală ce se poate experia de către cei credincioși. Cu toate acestea, versetele coranice oferă o imagine nu foarte diferită față de ceea ce aflăm în paginile Scripturii. Dimensiunea morală a binelui este evidentă și în islam, fiind deseori accentuată în paginile Coranului și fiind așezată în comparație cu răul pe care oamenii sunt atrași să îl săvârșescă: „Acela care împlinește binele o face pentru sufletul său, iar acela care săvârșește răul [o face] împotriva lui. Apoi, la Domnul vostru veți fi aduși” (*Coran* 45, 15). Fără a i se oferi atributul divin al bunătății sau fără a fi identificat cu Binele sau cu bunătatea, există un verset coranic care arată faptul că noțiunea de bine este legată de divinitate: „În mâna Ta se află Binele și Tu ești Cel care are putere peste toate!” (*Coran* 3, 26).

În teologia creștină, relația cu Dumnezeu, în special cu persoana Mântuitorului Iisus Hristos, este fundamentul vie-

⁷⁰⁰ Gheorghe POPA, *Introducere în teologia morală. Principii și concepte generale*, Iași, Editura Trinitas, 2003, p. 55-58.

ții credincioșilor și reprezintă pentru creștini izvorul nesecat care determină toate atitudinile morale⁷⁰¹. Dumnezeu este Binele absolut sau Binele suprem, modelul moral ce trebuie transpus în viață și idealul suprem al tuturor credincioșilor Săi. În acest sens, toate poruncile lui Dumnezeu sunt îndeplinite în virtutea dragostei Creatorului față de creatura Sa, căreia îi dorește fericirea și împlinirea în sfințenie. Astfel noțiunea binelui moral este inseparabilă de noțiunea de Dumnezeu, binele fiind identic cu voința divină. „Orice lege morală pretinde din partea omului săvârșirea binelui, fiindcă în ultimă analiză legea morală este tocmai expresia acestuia”⁷⁰². Săvârșirea binelui rămâne întotdeauna una dintre prioritățile acțiunii morale, recomandată de către Sfântul Apostol Pavel: „Să nu încetăm de a face binele, căci vom secera la timpul său, dacă nu ne vom lenevi. Deci, dar, până când avem vreme, să facem binele către toți, dar mai ales către cei de o credință cu noi” (*Galateni* 6, 9-10).

4.1.2. Har, credință și fapte bune

Fiecare creștin practicant trebuie să fie conștient că toate condițiile pentru realizarea ordinii morale urmăresc nemijlocit fericirea sa. Însă, în toate acțiunile lui Dumnezeu pentru transformarea omului se naște actul sinergic. Pentru atingerea scopului său ultim, omul nu devine un factor pasiv, ci trebuie să fie angajat în mod real în opera de îndumnezeire a sa și de transfigurare a lumii. La baza acestor realizări stau credința și dragostea față de Dumnezeu și față de aproapele. „Credința eliberează sufletul de teama păcatului și a morții, ajutându-l să intre în stăpânirea harului divin (cf. *Matei* 10,

⁷⁰¹Paul EVDOKIMOV, *Une vision orthodoxe de la théologie morale...*, p. 31.

⁷⁰²TMO, p. 76-77.

28; Luca 12, 5). Din credință începe și se sfârșește mântuirea, căci „«fără de credință nu este cu putință să fim plăcuți lui Dumnezeu»” (Evrei 11, 6)”⁷⁰³. Credința este considerată una dintre virtuțile teologice și se fundamentează pe capacitatea omului de a cunoaște taina vieții⁷⁰⁴ și pe adevăratul Dumnezeu în Care își pune toată încrederea sa.

Virtutea teologică a dragostei este, de asemenea, una dintre pietrele de capătâi ale credinței creștine, și chiar poate fi socotită, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel, ca fiind cea mai mare: „Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea și dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea” (I Corinteni 13, 13). Iubirea îl transformă cu adevărat pe omul credincios și îl determină la asumarea unui comportament moral față de aproapele său și față de întreaga creație din jurul lui. „Prin iubire ne lepădăm de sinea noastră și ne unificăm cu ceilalți. Această iubire dă putere, înțelegere și frumusețe sufletului nostru, în măsura în care hotarele ei se largesc. Cel ce iubește cu adevărat biruiește răul prin iertare”⁷⁰⁵. Valoarea morală a virtuții dragostei atrage după sine atitudinea ce caracterizează cu adevărat profilul spiritual al unui creștin autentic.

În ceea ce privește morala coranică și teologia islamică, putem afirma faptul că atât morala, cât și dogmele musulmanilor accentuează și proclamă cu vehemență credința în Dumnezeu. Concepția tradițională teologică a islamului proiectează credința sub adumbrirea fatalismului religios, urmare căruia credinciosul se supune total lui Allah și se auto-abandonează pe sine în pofida voinței sale libere. Astfel,

⁷⁰³ Irineu POP-BISTRÎȚEANUL, *Pavăza credinței*, Craiova, Editura Omniscop, 1994, p. 30.

⁷⁰⁴ Placide DESEILLE, *Credința în Cel Nevăzut. Elemente de doctrină creștină potrivit tradiției Bisericii Ortodoxe*, traducere din limba franceză și introducere de Felicia Dumas, Iași, Editura Doxologia, 2013, p. 48.

⁷⁰⁵ Irineu POP-BISTRÎȚEANUL, *Cuvântul dragostei*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1997, p. 13.

stimulentul îndeplinirii prescripțiilor morale este frica de a nu încălca, într-un fel sau altul, poruncile lui Allah date în Coran și transmise profetului Mahomed, și mai puțin dragostea față de Dumnezeu și de poruncile Sale, după cum se petrece în creștinism. Conceperea lui Dumnezeu în mintea musulmanului este mult diferită față de cea a creștinului, având în vedere faptul că taina harului și a actelor sinergice este străină teologiei islamice⁷⁰⁶. Spre deosebire de islam, în creștinism credința se manifestă ca un fenomen teandric, în cadrul căruia se întâlnesc capacitatea receptivă a spiritului uman, pecetea chipului divin, cu harul dumnezeiesc și cu revelația divină.

În teologia și morala islamică, nu există noțiunea harului care îl face pe Dumnezeu prezent în conștiința și în viața musulmanului, nici nu poate fi concepută o legătură în iubire între Dumnezeu și om. Credința se reduce doar la o încredințare totală lui Allah și nu se poate vorbi despre o metamorfozare ontologică a credinciosului⁷⁰⁷. În textul Coranului este descrisă natura credinței specifică islamului: „Trimisul a crezut în ceea ce i-a fost pogorât de la Domnul său, asemenea și dreptcredincioșii. Fiecare [dintre ei] a crezut în Allah, în îngerii Lui, în scripturile Lui și în trimișii Lui. [Și ei zic]: «Noi nu facem nici o deosebire între vreunul dintre trimișii Săi». Și ei au zis: «Noi auzim și ne supunem! Iertarea Ta [o implorăm], Doamne, și la Tine este întoarcerea!»” (*Coran* 2, 285). De asemenea, apare inserată și soarta celor care nu pot primi credința lui Mahomed: „Și cei care nu cred zic: «De nu a fost pogorât asupra lui [Mahomed] un semn de la Domnul său?» Spune: «Allah face să rățăcească pe cine voiește și călăuzește către el pe cel ce se pocăiește, pe cei ce cred și ale căror inimi

⁷⁰⁶Safa REZA, *Inside Islam: Exposing and reaching the world of Islam*, Lake Mary, Frontline, 1996, p. 36.

⁷⁰⁷Jolanda GUARDI, *L'islam*, Milano, Xenia Edizioni, 1997, p. 29.

sunt liniștite întru pomenirea lui Allah», căci prin pomenirea lui Allah se liniștesc inimile” (*Coran* 13, 27-28).

Din punctul de vedere al moralei coranice, în puterea omului nu stă aproape deloc acțiunea exersării virtuții credinței, ea fiind strict dependentă de voia lui Allah care conduce credincioșii spre desăvârșire sau spre rătăcire și pieire: „Și Noi nu am trimis nici un profet decât cu limba neamului său, pentru ca să le facă limpede [revelația] și Allah împinge în rătăcire pe cine voiește El și călăuzește pe cine voiește El, căci El este cel Puternic [și] Înțelept (*Coran* 14, 4) sau „Și acela care veghează asupra fiecărui suflet și [vede] ceea ce dobândește [este la fel ca asociații]? Și totuși îi fac lui Allah asociați! Spune-le lor: «Numiți-i! Sau voiți să-I vestiți lui ceva ce El nu cunoaște de pe pământ?» Sau sunt doar vorbe deșarte? Ba au fost cei care nu cred amăgiți de viclenia lor împodobit și au fost abătuți de la drum. Iar aceia pe care Allah îi lasă să rătăcească nu au pe nimeni călăuzitor!” (*Coran* 13, 33).

În momentul în care mișcarea proto-islamică a venit în contact cu creștinismul care reprezenta religia libertății și a iubirii⁷⁰⁸, o nouă problemă începe să preocupe gândirea musulmană, anume reconcilierea, cel puțin la nivelul teoretic, dintre atotputernicia și atotștiința lui Dumnezeu și libertatea omului. Această problematică teologică a produs numeroase dispute și puncte de vedere divergente între diferitele școli ale islamului⁷⁰⁹, neajungându-se la nici un punct de ve-

⁷⁰⁸ Ilarion V. FELEA, *Religia Iubirii*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009, p. 20.

⁷⁰⁹ În ceea ce privește școlile islamului, trebuie să spunem faptul că „în ponderea pe care islamul o acordă interpretării (*ijtihad*) și în funcție de mici detalii care nu sunt legate de esența legislației se constituie cele patru «școli juridice» sau «rituri» ale sunnismului (*malekit*, *hanefit*, *șafeit* și *hanbalit*), precum și legislația šiită. Cele patru școli juridice sunnite, acceptate până în zilele noastre, se desăvârșesc în al treilea secol după *hegira*. Ele sunt numite după întemeietorii lor, Ibn Malik, Abu Hanifa, Ash-Shafi'i, Ibn Hanbal” (Nadia ANGHELESCU, *Introducere în islam...*, p. 67.); vezi și Paul BRUSANOWSKI, *Religie și stat în islam...*, p. 87-88.

dere comun și statutat unanim în teologia oficială a islamului. Totuși, nerezolvarea unui asemenea aspect important de natură teologică a generat o teorie specifică islamului, cunoscută sub numele de *taufik* divin⁷¹⁰. Prin aceasta, omul ar fi ajutat de Dumnezeu, Care își arată bunăvoința Sa, să înainteze pe calea binelui și în asumarea supunerii față de Allah. Credincioșii care se bucură de o asemenea îndrumare și de un asemenea ajutor divin sunt doar cei predestinați. Din alt punct de vedere, există și o altă teorie, anume *khi-dlan*⁷¹¹, care presupune crearea în omul păcătos a unei puteri care să-l facă să nu se supună preceptelor islamice și poruncilor lui Allah. Astfel, putem discuta de două direcții paradoxale în islam. Pe de o parte, avem în vedere un tip de condescendență divină gratuită oferită cu predestinație unor credincioși, iar pe de altă parte, reiese o tendință de abandon a omului din perspectiva providenței divine.

Pe de altă parte, în Coran există și versete care surprind realitatea judecății și a răsplății divine pentru efortul de ascultare al omului în petrecerea vieții sale pe pământ. „Fiece suflet va gusta moartea, însă voi vă veți primi negreșit răsplățile voastre, în Ziua Învierii. Cel care va fi ferit de foc și va fi dus în Rai va afla fericirea. Viața de acum nu este decât o bucurie vremelnică și amăgitoare” (Coran 3, 185). Acest aspect intră în contradicție cu cele prezentate până acum, fapt care înlesnește o analiză teologică pertinentă a concepției coranice asupra problematicii predestinației și a efortului spiritual al omului de a se asemana Dumnezeului său creator și iubitor. Pe alocuri apar unele versete coranice care vorbesc sau fac aluzie directă la mila și iertarea lui Allah față de păcatele oamenilor, iar în alte numeroase locuri se vorbește despre o predestinație clară în care doar Allah este cel care

⁷¹⁰Alessandro BAUSANI, *L'islam*, Torino, Garzanti Editore, 2002, p. 18.

⁷¹¹*Ibidem*, p. 18.

dirijează destinul omului fără nici o putere a acestuia de a fi cârmuitorul propriului său destin.

Un alt aspect important al teologiei musulmane, legat de chestiunea credinței, și care a determinat diferite atitudini în sânul islamului, este cel al raportului dintre credință și fapte bune. În paginile Coranului, deseori întâlnim referiri la această problemă a valorii faptelor bune și a importanței lor pentru mântuirea credincioșilor. Se recomandă adesea obiectivarea credinței, mai ales a laturii pragmatice a credinței mărturisite, acordându-i-se o deosebită importanță pentru fericirea veșnică de care se va bucura supusul lui Allah. În acest sens, în paginile Coranului găsim scris: „Credincioși sunt doar cei ale căror inimi freamătă când este amintit Dumnezeu, cei a căror credință crește când li se recită versetele Sale și se încredințează Domnului lor, cei care își săvârșesc rugăciunea, cei care dau milostenie din cele cu care i-am înzestrat” (*Coran* 8, 2-3); „O, voi cei ce credeți! Îngenunchiați! Aruncați-vă cu fața la pământ, închinați-vă Domnului vostru, faceți binele! Poate veți fi fericiți!” (*Coran* 22, 77) sau „Credincioșii sunt numai cei ce cred în Dumnezeu și în trimisul Său și nu se îndoiesc mai apoi și se luptă pe calea lui Dumnezeu cu averile și cu făpturile lor. Aceștia sunt cei sinceri” (*Coran* 49, 15).

În concepția creștină, lucrurile sunt mult mai clare și mai limpezi, în chip deosebit în ortodoxie. Lucrarea faptelor bune este cât se poate de necesară în lucrarea mântuirii, conjugată cu credința în Dumnezeu și cu harul Sfântului Duh care conlucrează cu dorința omului de îndumnezeire. Despre acest lucru vorbește în Sfânta Scriptură Apostolul Iacov care spune ferm: „Așa și cu credința: dacă nu are fapte, e moartă în ea însăși. Dar va zice cineva: Tu ai credință, iar eu am fapte; arată-mi credința ta fără fapte și eu îți voi arăta, din faptele mele, credința mea. Tu crezi că unul este Dumnezeu? Bine faci; dar și demonii cred și se cutremură. Vrei însă să în-

țelegi, omule nesocotit, că credința fără de fapte moartă este? Avraam, părintele nostru, au nu din fapte s-a îndreptat, când a pus pe Isaac, fiul său, pe jertfelnic? Vezi că, credința lucra împreună cu faptele lui și din fapte credința s-a desăvârșit? [...] Căci precum trupul fără suflet mort este, astfel și credința fără de fapte, moartă este" (Iacov 2, 17-22, 26).

Referitor la raportul dintre credință și fapte bune, în islam au existat și încă există mai multe puncte de vedere. În concepția tradiționalistă și clasică a islamului, reprezentată de *kharijiți* și *mutaziliți*⁷¹², se face o distincție clară între credință și fapte bune, fiind mereu separate din punct de vedere moral. În această concepție teologică, faptele bune constituie doar semnul credinței sau chiar însăși credința în esența ei. O altă perspectivă teologică ne este oferită de către *ashariți*, care accentuează o distincție și o delimitare categorică între credință și fapte. Pentru ei, faptele reprezintă perfecțiunea legii și desăvârșirea ei. În mod curent, pentru orice musulman, a practica credința presupune îndeplinirea exterioară și juridică a faptelor prescrise de Coran și de Sharia și de a rămâne fideli legământului impus de Allah⁷¹³. Faptele sunt evaluate în funcție de încadrarea lor în cele cinci categorii de fapte pe care le cunoaște islamul: obligatorii (*fard* sau *wajib*), recomandate (*mandub*), permise (*jaiz* sau *mubah*), dezaprobatate (*makruh*) și oprite (*haram* sau *mahzur*)⁷¹⁴.

Trebuie semnalat faptul că în această împărțire a faptelor oamenilor un rol determinant l-a jucat influența filozofiei stoice⁷¹⁵. Filosofii stoici au realizat următoarea

⁷¹² Paul BRUSANOWSKI, *Religie și stat în islam...*, p. 71.

⁷¹³ Louis GARDET, „Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des œuvres en Islam”, în *Studia Islamica*, 5/1956, p. 61 *passim*.

⁷¹⁴ Yusuf AL-QARADAWI, *The Lawful and the Prohibited in Islam*, American Trust Publications, 1999, p. 27.

⁷¹⁵ Fehmi JADAANE, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1968, p. 185.

împărțire a păcatelor: obligatorii (κατορθωματα – recte factum), recomandate (προηγμενον – commodum), permise (ἀδιάφορον – medium), dezaprobatе (ἀποπροηγμενον – incommodum) și interzise sau oprite (ἀμάρτημα – peccatum). În general, tendința tuturor școlilor teologice musulmane este de a face uz mai ales de cele trei clasificări intermediare (recomandate, permise și dezaprobatе) cu scopul de a reduce rigorile legii islamice din inspirația coranică. Așadar, aceste fapte sunt cele ce determină starea de credincios sau cea de necredincios a musulmanului și de îndeplinirea acestora depinde plata pe care o va primi credinciosul după moarte. În unele tradiții islamice, criteriul judecății va ține seama și de intenționalitatea săvârșirii faptelor îndeplinite pe pământ⁷¹⁶, motiv pentru care totuși faptele milei sau faptele bune rămân cu o valoare morală însemnată chiar dacă fundamentele coranice în acest sens demonstrează o contrazicere de acțiuni și judecăți morale.

4.1.3. O perspectivă asupra „stâlpilor islamului”

În teologia islamică, din punct de vedere moral și nu numai se vorbește foarte mult despre cinci elemente importante și predominante ale acțiunii musulmanului și care fac parte și din viața cultică a fiecărui credincios în parte și a comunităților. Raportul cu Dumnezeu al musulmanului poate fi înțeles și prin cultul islamic specific. Acesta este de o importanță capitală pentru identitatea de credincios al lui Allah. Musulmanul trebuie să fie un constant practicat al cultului specific, fără a ține seama de orice împrejurări

⁷¹⁶ Joseph SCHACHT, *An. Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 171.

în care acesta s-ar afla. În islam, prescripțiile cultice, alături de cele juridice, constituie elementele cele mai importante ale religiei întemeiate de Mahomed. De altfel, mărturisirea credinței (*shahada*), rugăciunea rituală (*salat, namaz*), postul (*urudj*), milostenia (*zakat*), pelerinajul (*gajd*) și războiul sfânt (*djihad*) reprezintă datoriile principale ale musulmanului⁷¹⁷. Vom insista puțin asupra ultimelor trei prescripții, cele care angajează pe credincios și din punct de vedere moral. Rugăciunea particulară și la comun, postirea și milostenia sunt unele dintre lucrurile de bază ale acțiunii morale islamice.

4.1.3.1. Postirea și postul

Legat de post, după cum era obiceiul la mai multe popoare vechi, și arabii aveau anumite interdicții în ceea ce privește consumul de alimente, acest fapt datorându-se de cele mai multe ori unor rațiuni de ordin magico-religios. Consumul de carne era un lux la acea vreme, iar trupul animalelor sacrificate avea o valoare atât de mare încât primea caracterul de sacru. Cu toate acestea nu există dovezi că viața religioasă preislamică ar fi prescris și postul ca o obligație cultică. În schimb, evreii, care au impus anumite direcții culturii și spiritualității arabe, precum și creștinii care locuiau în diferitele regiuni ale Arabiei practicau postul ca o prescripție morală necesară desăvârșirii. Postul musulman (*sawn*) a fost instituit de Mahomed la începutul șederii sale la Medina, fiind practicat în primele zece zile din luna sfântă *Muharram* care era considerată începutul anului, conform calendarului arab⁷¹⁸. Musulmanii, în general, recunosc originea iudaică a acestui post (*achura*) care

⁷¹⁷ MEUDUDI, *Introducere în islam*, București, Editura Chrater, 1991, p. 18.

⁷¹⁸ Pierre CUPERLY, *Fêtes et prières des grandes religions*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2005, p. 38.

comemorează trecerea iudeilor prin Marea Roșie, deși unele tradiții islamice consemnează faptul că ar fi extinderea celui pe care kuraișiții îl aveau în ziua de 10 Muharram, în anul al doilea al Hegirei (624). În acest moment, Mahomed a hotărât să rupă orice legătură cu tradiția iudaică și a înlocuit postul (*achura*) cu postul din luna Ramadan (*sawn*), lună ce avea un caracter sacru la arabii preislamici:

„O, voi cei ce credeți! Și vouă vă este scris postul, precum a fost scris și leaturilor dinaintea voastră. Poate vă veți teme! Postiți zile numărate. Acel dintre voi, care este bolnav ori plecat în călătorie, va posti apoi un număr întocmai de zile. Acel, care poate posti, însă nu o face, trebuie, ca răscumpărare, să hrănească un sărman. Acel, care face bine de la sine, va avea parte de bine, iar voi, de postiți, aveți parte de bine. O, dacă ați ști! În luna Ramadam a fost pogorât Coranul drept călăuzire oamenilor cu dovezi vădite ale călăuzirii și Legii. Acel dintre voi care este prezent în această lună, s-o petreacă în post. Acel, care este bolnav ori în călătorie, să postească un număr întocmai de zile altădată. Dumnezeu vrea pentru voi ceea ce este ușor, și nu ceea ce este greu, ca voi să împliniți numărul de zile de post și să-l preamăriți pe Dumnezeu care v-a călăuzit. Poate veți mulțumi! Când robii Mei te întreabă despre Mine... Eu sunt aproape. Eu răspund la chemarea celui ce Mă cheamă, atunci când Mă cheamă. Să-mi răspundă și ei Mie și să creadă în Mine! Poate vor fi îndreptați. Împreunarea cu femeile voastre vă este îngăduită în nopțile de post, căci ele vă sunt vouă veșmânt, precum și voi le sunteți lor veșmânt. Dumnezeu știe că voi înșivă v-ați trăda și atunci El s-a întors către voi și v-a încuviințat. Împreunați-vă acum cu ele și cereți ceea ce Dumnezeu v-a scris! Mâncați și beți până ce veți putea deosebi în zori un fir alb de un

fir negru! Apoi postiți până în noapte și nu vă împreunați cu ele, ci stați și chibzuiți în locurile de rugăciune. Acestea sunt hotarele lui Dumnezeu, nu vă apropiați de ele! Așa lămurește Dumnezeu oamenilor semnele Sale. Poate se vor teme!” (Coran 2, 183-185).

După cum se poate observa și din versetele coranice prezentate mai sus, acest post a fost instituit la Medina și este obligatoriu pentru toată luna Ramadan. Deși nu comportă caracterul penitențial al postului creștin, el este mult mai sever decât cel al iudeilor. El reprezintă ocazia tradițională a unor manifestări pioase și de caritate, dar la care sunt adăugate festivități de tot soiul și veselii nocturne. Cu toate că pe parcursul întregii zile, din zori și până la apusul soarelui, postul poate părea destul de aspru, totuși el este compensat de îmbuibările și de plăcerile din timpul nopții. Cu toate că din punct de vedere moral, se tinde a i se acorda aceeași valoare ca și postului creștin⁷¹⁹, totuși există diferențe esențiale de înțelegere și practicare a postului. În islam, postul pare a fi mai degrabă o prescripție exterioară omului, decât una care să îl ajute în creșterea sa spirituală. „Abstinența trebuie înțeleasă într-un sens mai degrabă rigid pentru că nu este interzis doar să mănânci și să bei, ci și să fumezi, să miroși parfumuri, să atingi alimente chiar și dacă nu le mănânci, ori să înghiți o cantitate excesivă de salivă, lucruri ce sunt considerate (dacă sunt îndeplinite voit) acte nerecomandate, dacă nu chiar în măsură să anuleze postul”⁷²⁰.

⁷¹⁹ Soheib BENCHEIKH EL HOCINE, „Islamul”, în Philippe GAUDIN (coord.), *Mari-le religii*, traducere de Sandală Aronescu, București, Editura Orizonturi – Editura Lider, 1995, p. 200-201.

⁷²⁰ Sergio NOJA, „Islamul. Actele de cult”, în Giovanni FILORAMO (coord.), *Istoria Religiilor. Vol. III: Religiile dualiste. Islamul*, traducere de Hanibal Stănculescu, Iași, Editura Polirom, 2009, p. 202.

Există și câteva excepții înțelese de la această rigiditate a postirii în islam. Spre exemplu, de la postire sunt scutiți copiii, bătrânii, bolnavii, călătorii și femeile însărcinate. În caz de întrerupere voluntară a postului, celui în cauză i se va prescrie o abstenență cu o durată dublă⁷²¹ sau impozit de alimente pentru hrana a 60 de săraci. Chiar din greșeală dacă se consumă alimente interzise pe perioada postului, toată valoarea postului pentru acea zi este suprimată și va fi necesară înlocuirea permisă de lege. Mai mult, un renegat care revine la islam va trebui să facă posturi suplimentare, adică toate posturile peste care a trecut în timpul apostazierii lui de la credința în Allah⁷²².

De altfel, în aceeași categorie pot fi încadrate și prescripțiile alimentare, practică ce este întâlnită și la poporul evreu. Consumarea cărnii și a vinului sunt interdicții alimentare care au un fundament și în practicile preislamice, când carnea și băutura (*khamr*) erau un lux pentru vechii arabi⁷²³. Spre deosebire de iudei, Mahomed suprimă noțiunea de licit și ilicit, considerând bune toate mâncărurile puse la dispoziția omului prin creația lui Dumnezeu⁷²⁴, rămânând excepțiile date de reminiscentele culturii vechi arabe. Totuși necesitatea de a se abține de la unele alimente (carnea, sângele, vinul etc.) este recomandată de Mahomed, iar această prescripție a dat naștere la nenumărate controverse de cele mai multe ori cu rezolvări evident cazuistice. Despre unele restricții alimentare, în textul Coranului găsim scrise următoarele: „Ei te vor întreba ce le este îngă-

⁷²¹ *Ibidem*, p. 202.

⁷²² Ignaz GOLDZIHHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1958, p. 47.

⁷²³ Robert BRUNSCHVIG, „Devoir et Pouvoir. Histoire d'une problème de théologie musulmane”, în *Studia islamica*, 20/1964, p. 5.

⁷²⁴ Mohammed Hocine BENKHEIRA, *Islam et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 11.

duit: Spune: «Toate cele bune vă sunt îngăduite». Asupra celor prinse vouă de păsările de pradă împlânzite pe care le-ați învățat așa cum v-a învățat Dumnezeu, amintiți numele lui Dumnezeu! Temeți-vă de Dumnezeu! Dumnezeu este Grabnic la socoteală” (*Coran* 5, 4).

Oricum în privința hranei și a modului de raportare la aceasta al teologiei și moralei islamice, se poate vorbi despre o influență a iudaismului mai mult decât am putea vorbi despre vreo conexiune cu comunitățile creștine arabe care posteau conform tradiției creștine timpurii. În pofida acestor evidențe clare în etica alimentației la evrei și la musulmani, se poate presupune o influență a textului biblic din Faptele Apostolilor cu privire la dezlegarea oferită de Dumnezeu Apostolului Petru pentru a nu mai considera nimic spurcat din cele ce sunt de la El (*Fapte* 10, 9-15). Chiar dacă ar fi posibilă o astfel de legătură, rămâne mai pronunțată influența biblică vechi-testamentară în ceea ce privește etica alimentației, scopul abținerii față de unele alimente nefiind unul cu accente spiritual-ascetice, ci unul al supunerii față de porunca lui Allah.

„Dumnezeu v-a creat vouă, opt dobitoace în perechi: două de soiul oilor și două de soiul caprelor. Spune: «V-a oprit el cele două dobitoace de parte bărbătească ori cele două de parte femeiască ori ceea ce se află în pânțelele celor două dobitoace de parte femeiască?» Dați-mi știință de aceasta, dacă voi spuneți adevărul. Două de soiul cămilelor și două de soiul vacilor. Spune: «A oprit el pe cele două dobitoace de parte bărbătească ori pe cele două de parte femeiască ori ceea ce se află în pânțelele celor de parte femeiască? Ați fost voi martori când Dumnezeu a poruncit așa ceva? Cine este mai nedrept decât cel care născocеște o minciună asupra lui Dumnezeu pentru a-i rățăci pe

oameni prin neștiință?» Dumnezeu nu călăuzește un popor nedrept. Spune: «Eu nu am aflat nici o opreliște la mâncare în ceea ce mi-a fost descoperit în afară de mortăciune, sângele vărsat, carnea de porc – căci este o întinăciune – și ceea ce este pângărit, fiind chemat asupra lui altul decât Dumnezeu. Celui care este silit s-o facă de nevoie, nu de plăcere ori de lăcomie, Domnul tău îi este Iertător, Milostiv». Noi, evreilor, le-am oprit toate cele cu copita nedespicăată, precum le-am oprit grăsimea vacilor și a oilor în afară de cea de pe spate, de pe măruntaie ori cea amestecată pe oase. Astfel, Noi i-am pedepsit pentru nesupunerea lor. Noi spunem adevărul!” (*Coran* 6, 143-146).

Din punctul de vedere al teologiei creștine, în ceea ce privește strict etica alimentației bazată pe prescripțiile din Sfânta Scriptură, lucrurile sunt cât se poate de limpezi, cu toate că există diferențe minore / majore în sânul creștinismului cu privire la postire și la consumul anumitor alimente sau al cărnurilor. În Ortodoxie, postul este văzut din cu totul altă perspectivă față de cum este el apreciat în islam. Simpla interdicție alimentară sau de altă natură este dublată de efortul ascetic al păzirii față de gândurile răutății, iar scopul postirii nu este unul extrinsec persoanei umane, ci mai degrabă unul intrinsec, ce are drept scop înaintarea pe calea virtuților morale și disciplinarea propriului trup.

În concepția biblică noutestamentară și în morala ortodoxă, pe lângă evidenta interdicție alimentară, postul este o stare a ascezei care atrage odată cu sine harului Duhului Sfânt: „Atunci, postind și rugându-se, și-au pus mâinile peste ei și i-au lăsat să plece. Deci, ei, mânați de Duhul Sfânt, au coborât la Seleucia și de acolo au plecat cu corabia la Cipru” (*Faptele Apostolilor* 13, 3-4). De asemenea, din Biblie ne putem da seama de faptul că postul era și un act de cult care avea o

ritmicitate ce însoțea unele slujbe creștine importante sau reprezenta o formă de pregătire pentru serviciul divin: „Și hi-rotonindu-le preoți în fiecare biserică, rugându-se cu postiri, i-au încredințat pe ei Domnului în Care crezuseră” (*Faptele Apostolilor* 14, 23). Tot în acest sens, postirea este strâns legată de rugăciune, așa cum putem observa din paginile Sfintei Scripturi, spre exemplu, despre Ana proorocița, fiica lui Fanuel, cea care a fost martora aducerii Mântuitorului Iisus Hristos la templu, citim următoarele: „Și ea era văduvă, în vârstă de optzeci și patru de ani, și nu se depărta de templu, slujind noaptea și ziua în post și în rugăciuni (*Luca* 2, 37).

Iconomia creștină cu privire la post și la postire este atestată în Sfânta Scriptură: „Să nu vă lipsiți unul de altul, decât cu bună învoială pentru un timp, ca să vă îndeletniciți cu postul și cu rugăciunea, și iarăși să fiți împreună, ca să nu vă ispitească satana, din pricina neînfrânării voastre” (*I Corinteni* 7, 5). De aici se poate limpede observa și limitarea postirii la anumite perioade și intervale de timp distincte, ceea ce poate oferi omului șansa de a putea trăi perioadele liturgice și de a înainta în viața spirituală. Biblia semnalează și o formă pur exterioară a postirii care nu aduce roade duhovnicești și care este seacă în ea însăși, atrăgând după sine osânda divină și aprecierea celor din jur: „Când postiți, nu fiți triști ca fățarnicii; că ei își smolesc fețele, ca să se arate oamenilor că postesc. Adevărat grăiesc vouă, și-au luat plata lor. Tu însă, când postești, unge capul tău și fața ta o spală, Ca să nu te arăți oamenilor că postești, ci Tatălui tău care este în ascuns, și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție” (*Matei* 6, 16-18).

Din punct de vedere moral, în ceea ce privește atitudinea creștinului față de alimente și față de alimentația cotidiană, trebuie făcute câteva observații despre practica islamică. Cu toate că în *Legea Vechiului Testament* se găsesc o serie de prescripții și interdicții alimentare, *Noul Testament*

ne oferă o altă perspectivă asupra atitudinii față de alimente și față de alimentație, diferită categoric de universul religios iudaic sau islamic. Chiar și în sânul creștinismului există curente care încă respectă prescripțiile veterotestamentare sau care desconsideră alimentația și consumul de carne invocând diferite argumente biblice⁷²⁵. Este foarte adevărat faptul că conform referatului biblic din primul capitol al cărții *Facerea*, în starea paradisiacă, omul era vegetarian. Acest lucru se poate lesne înțelege din cuvintele Domnului adresate protopărinților noștri Adam și Eva: „Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul!». Apoi a zis Dumnezeu: «Iată, vă dau toată iarba ce face sămânță de pe toată fața pământului și tot pomul ce are rod cu sămânță în el. Acestea vor fi hrana voastră»” (*Facerea* 1, 28-29).

După căderea primilor oameni în păcat și începutul traiului lor pe pământ, Dumnezeu a oferit alte prescripții adresate omului în ceea ce privește alimentația. „Tot ce se mișcă și ce trăiește să vă fie de mâncare; toate vi le-am dat, ca și iarba verde. Numai carne cu sângele ei, în care e viața ei, să nu mâncați” (*Facerea* 9, 3-4). Aceste prescripții au fost date lui Noe, după potop, când a început o nouă perioadă a vieții umane pe pământ. Se menționează aici interdicția clară de a consuma sângele care reprezenta viața animalului sacrificat, iar acest dar nu era al omului și reprezenta puterea lui Dumnezeu asupra creaturilor Sale. Cu toate acestea, în Vechiul Testament există anumite prescripții alimentare speciale, consemnate în cartea *Levitic* (capitolul 11) și în cartea

⁷²⁵ Gary L. FRANCIONE, Anna CHARLTON, *Să mâncăm etc. O analiză a moralității consumului de animale*, traducere de Andra Hâncu și Oana-Celia Gheorghiu, Iași, Editura Adenium, 2014, p. 14-15.

Deuteronom (capitolul 14). În aceste două pasaje ale cărților veterotestamentare menționate se face o descriere cât se poate de lămuritoare și o diferență între animalele curate și animalele necurate. Atunci se pune întrebarea cum să se raporteze creștinul la moralitatea sau imoralitatea consumului de animale, având în vedere aceste recomandări biblice?

În teologia ortodoxă, după învățăturile neotestamentare, odată cu venirea lui Iisus pe pământ, cu moartea și învierea Sa pentru răscumpărarea neamului omenesc, noi toți am primit o nouă lege și am fost martorii unui nou legământ (*Romani* 7, 4 și 6; *Efesenii* 2, 15; *Colosenii* 2, 14-17). Sunt mai multe pasaje biblice care ar putea fi invocate în acest sens. Este suficient să parcurgem întreg capitolul 15 din *Faptele Apostolilor* pentru a înțelege modul în care ar trebui să se raporteze creștinul la consumul de animale sau care sunt prescripțiile alimentare prohibitive. „Pentru că, părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă, să nu vi se pună nici o greutate în plus în afară de cele ce sunt necesare: Să vă feriți de cele jertfite idolilor și de sânge și de (animale) sugrumate și de desfrâu, de care păzindu-vă, bine veți face. Fiți sănătoși!” (*Faptele Apostolilor* 15, 28-29).

O distincție importantă între postul alimentar și foloasele postirii, pe de o parte, și concepția despre alimente/alimentație și caracterul nespurcat în sine însuși al hranei, pe de altă parte ne vorbește Însuși Mântuitorul Iisus Hristos în Evanghelia după Marcu, de unde putem înțelege faptul că alimentele nu sunt ele însele necurate sau curate în sine, ci modul în care ne raportăm la ele sau efectul moral pe care consumul acestora sau abținerea de la consumul acestora îl produce în viața credinciosului. Importante în acest sens, sunt mai degrabă lucrurile care ies din interiorul omului și nu cele care intră în interiorul lui, printr-un simplu mecanism biologic și fiziologic.

„Nu este nimic din afară de om care, intrând în el, să poată să-l spurce. Dar cele ce ies din om, acelea sunt care îl spurcă. De are cineva urechi de auzit să audă. Și El le-a zis: Așadar și voi sunteți nepricepuți? Nu înțelegeți, oare, că tot ce intră în om, din afară, nu poate să-l spurce? Că nu intră în inima lui, ci în pânțele, și iese afară, pe calea sa, bucatele fiind toate curate. Dar zicea că ceea ce iese din om, aceea spurcă pe om. Căci dinăuntru, din inima omului, ies cugetele cele rele, desfrânările, hoțiile, uciderile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, ochiul pizmaș, hula, trufia, ușurătatea. Toate aceste rele ies dinăuntru și spurcă pe om” (Marcu 7, 15-23).

Un alt pasaj important din Sfânta Scriptură care se referă la atitudinea față de etica alimentației este cel prezentat în cartea Faptele Apostolilor, în viziunea Apostolului Petru. Cu toate că unii exegeți biblici văd aici mai degrabă o metaforă sau un simbol al deschiderii către neamuri a apostolilor în general și a lui Petru în special, în vederea propovăduirii Evangheliei, este cât de poate de limpede și porunca divină de a mânca, de a servi, și de a nu considera spurcat ceea ce Dumnezeu a curățit.

„Și a văzut cerul deschis și coborându-se ceva ca o față mare de pânză, legată în patru colțuri, lăsându-se pe pământ. În ea erau toate dobitoacele cu patru picioare și târătoarele pământului și păsările cerului. Și glas a fost către el: Sculându-te, Petre, junghie și mănâncă. Iar Petru a zis: Nicidecum, Doamne, căci nicidecum n-am mâncat nimic spurcat și necurat. Și iarăși, a doua oară, a fost glas către el: Cele ce Dumnezeu a curățit, tu să nu le numești spurcate. Și aceasta s-a făcut de trei ori și îndată acel ceva s-a ridicat la cer” (Faptele Apostolilor 11, 16).

Mai mult decât atât, în *Epistola către Galateni* (2, 11-16) este condamnată fățărnicia unora dintre Apostoli, printre care și Petru, de a nu recunoaște faptul că în misiunea lor au mâncat împreună cu neamurile, care nu au primit interdicții alimentare (legea Vechiului Testament), iar legea lui Hristos nu accentua rigorismul exterior al alimentației după principiile iudaice. De asemenea, și Sfântul Apostol Pavel, cu toate că era bine format în teologia iudaică și cunoștea foarte bine prescripțiile veterotestamentare legate de aspectele morale ale vieții personale și comunitare, a eliminat întru totul concepția mozaică despre curăția versus necurăția animalelor, recomandând categoric consumarea oricărui tip de hrană: „Mâncați tot ce se vinde în măcelărie, fără să întrebați nimic pentru cugetul vostru. Căci «al Domnului este pământul și plinirea lui». Dacă cineva dintre necredincioși vă cheamă pe voi la masă și voiți să vă duceți, mâncați orice vă este pus înaintea, fără să întrebați nimic pentru conștiință. Dar de vă va spune cineva: Aceasta este din jertfa idolilor, să nu mâncați pentru cel care v-a spus și pentru conștiință. [...] De aceea, ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți” (*I Corinteni* 10, 25-28 și 31).

4.1.3.2. Milostenia

Un alt aspect important al moralei este milostenia sau atitudinea credinciosului practicant față de bunurile materiale pe care le posedă și modul în care acesta le pune în slujba semenului său sau le oferă în scopul mărturisirii, întăririi, propovăduirii credinței la care a aderat. Încă din Vechiul Testament găsim situații concrete în care este elogiată milostenia și cuvintele Domnului îndeamnă la acest lucru. Mai mult, se arată și caracterul neinteresat și care depășește un simplu ajutor interuman sau umanitar sau o simplă ati-

tudine de compasiune față de cei aflați în lipsuri, ci se trece la a considera milostenia ca dar adus Domnului: „Cel ce are milă de sărman împrumută Domnului și El îi va răsplăti fapta lui cea bună” (*Solomon* 19, 17). Roadele milosteniei, în creștinism, sunt cu adevărat importante pentru viața morală a creștinismului, arătând prin aceasta perspectiva sa asupra lucrurilor acestei lumi și, totodată, dragostea pe care o are față de Dumnezeu și față de toți fiii Lui. „Dacă omul care primește ceva de la noi ne răsplătește binefacerea, cu atât mai mult va face lucrul acesta Hristos, Care ne răsplătește chiar și atunci când nu Îi dăm nimic”⁷²⁶.

În zorii creștinismului, se ducea pe alocuri o viață de obște în care toate bunurile personale ale membrilor unei comunități de credință erau puse la comun. În acest sens, în două locuri din Sfânta Scriptură (*Faptele Apostolilor* 4, 36-37 și 5, 1-11) ni se prezintă în diferite situații acest aspect, pe de o parte imaginea generozității lui Barnaba, iar pe de alta episodul morții lui Anania și Safira. „Caracterul excepțional al gestului lui Barnaba demonstrează că vânzarea bunurilor și punerea în comun a câștigului dobândit prin aceasta nu era un act obligatoriu, ci benevol. Legat de al doilea episod, cel al morții lui Anania și Safira, ca urmare a unei grave infrațiuni împotriva sfințeniei comunității, sustragerea unei sume din câștigul dobândit de pe urma vânzării bunurilor lor și depunerea la picioarele Apostolilor a restului se poate spune că este condamnat gestul unei generozități ipocrite, al dărnicii prefăcute, care este sancționată de Dumnezeu cel Care dă viață și unitate comunității”⁷²⁷.

⁷²⁶ Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Problemele vieții*, traducere din limba greacă de Spătărelu Cristian și Filioreanu Daniela, Galați, Editura Egumenița, 2007, p. 63.

⁷²⁷ Irineu CONSTANTINOAE, „Viața primilor creștini”, în ziarul *Lumina*, 16 septembrie 2011, (<http://ziarullumina.ro/viata-primilor-crestini-5117.html>, accesat în 17.12.2018).

Acest aspect subliniat și prezentat în *Faptele Apostolilor* ne arată unitatea deplină a primelor comunități creștine și care este scopul unei astfel de comuniuni frățești. „Punerea în comun a bunurilor nu constituie decât manifestarea exterioară a unirii duhovnicești profunde care animă comunitatea creștină. Nu se poate separa folosirea în comun a bunurilor de participarea la aceeași viață spirituală și la aceeași mărturisire de credință”⁷²⁸. Această expresie clară a comuniunii depășea spiritul umanist al exemplului evanghelic sau compasiunea creștină și avea un rol în creșterea duhovnicească. „Folosirea bunurilor avea un aspect mai mult harismatico-caritativ decât instituțional. Pentru Faptele Apostolilor comuniunea bunurilor subliniază aspectul religios al situației economice, unde o astfel de comuniune este semnul expresiv al dragostei (*agape*) creștine”⁷²⁹.

Dăruirea sau milostenia în creștinism are un caracter voluntar, aceasta nefiind o poruncă *sine qua non* a mântuirii sau a desăvârșirii. Milostenia poate arăta parțial stadialitatea vieții duhovnicești a creștinului. Spre exemplu, Mântuitorul Iisus Hristos în dialogul pe care îl poartă cu tânărul bogat care dorea, probabil sincer, să găsească adevărata cale spre mântuire, arată tocmai raportul dintre relația cu lumea și dorința nețărmurită a mântuirii, în pofida oricărei plăceri oferite de viața de pe pământ. Chiar și milostenia sau dăruirea unor lucruri din prisos sau din avutul prea mult sau ca satisfacere a unei recomandări biblice este insuficientă, stearpă în ea însăși și amendată. Milostenia pentru Domnul trebuie să fie făcută din tot ceea ce este mai de preț din averea personală: „Cinstește pe Domnul din averea ta și din pârga tuturor roadelor tale.

⁷²⁸ Constantin PREDA, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002, p. 31.

⁷²⁹ *Ibidem*.

A atunci jîtnițele tale se vor umple de grâu și mustul va da afară din teascurile tale” (*Pildele lui Solomon* 3, 9-10).

În ceea ce privește teologia morală islamică, consolidarea comunității musulmane de la începuturi a fost susținută printr-o solidaritate puternică a vieții materiale. Se pare că această atitudine de solidaritate spontană s-a transformat, cu timpul, într-o obligație religioasă. Pentru Mahomed acest fel de organizare avea valoarea unei purificări a bogaților prin sacrificiul voluntar al unei părți din averea lor, valoare identică cu cea acordată milosteniei de poporul evreu. În limba arabă, milostenia este denumită prin două cuvinte: *zakat* și *cadaqa*. Acești doi termeni acoperă noțiuni cu totul distincte. *Zakat* reprezintă milostenia legală, impusă de către stat, iar *cadaqa* este milostenia personală, voluntară și discretă. Zakat-ul e obligatoriu pentru orice musulman, liber, fie adult sau minor, sănătos sau nesănătos. Pentru ca această milostenie să fie completă trebuie respectate patru condiții⁷³⁰: 1. musulmanul trebuie să facă cunoscută în fața lui Dumnezeu, în mod solemn, intenția de a plăti zakat-ul său precum și valoarea acestuia; 2. el trebuie să-l predea înainte de apusul soarelui, în ziua hotărâtă; 3. nu e liber să schimbe zakat-ul fixat cu un alt produs; 4. nu trebuie transferat în altă localitate.

Deși milostenia legală a devenit ulterior principala resursă pentru bugetul statului, ea nu și-a pierdut valoarea sa religioasă. Era principalul venit din care se distribuiau ajutoare săracilor, sclavilor, călătorilor și se acopereau cheltuielile legate de războiul sfânt. Dar, în cele din urmă, milostenia legală va deveni un impozit și deci o lege a statului musulman⁷³¹ a cărei valoare religioasă este diminuată de caracterul

⁷³⁰ Muhammad Khalid MASUD, „Zakat in Islamic Law”, consultat la <https://www.academia.edu/4378082/Zakat> (accesat la data de 12.12.2018).

⁷³¹ Această politică financiară diferă de la un stat islamic la altul, la unele fiind obligatoriu, la unele integrat în alte obligații fiscale și la unele voluntar: Hol-

ei de lege externă, fără vreun impuls interior, *cadaqa* este milostenia cu cele mai multe rezonanțe sufletești și cu cele mai eficiente consecințe morale și umane. Milostenia voluntară ar fi mai apropiată de adevăratul sens al milosteniei și și-ar justifica, cel puțin în parte, caracterul de faptă plăcută lui Dumnezeu și de folos pentru sine și pentru aproapele.

Impunerea acestor obligații de ordin moral musulmanului, precum și consecințele ce determină milostenia, este strâns legată de războiul sfânt (*djihad*). El este considerat un act de pietate de vreme ce mărește numărul credincioșilor sau suprimă pe cei ce refuză credința islamică. Cuvântul *djihad* sau verbul *djahada* apare mai întâi în Coran cu sensul de „a face efort”. Acest efort reprezintă încercarea de a reconstitui vechea solidaritate tribală prin comunitatea musulmană, persistând în preocuparea de a nu crea ruptura (*fitna*)⁷³². Războiul sfânt va asigura această unitate și el e mijlocul preconizat de islam pentru a asigura expansiunea religiei lui Allah. Deși unele versete din Coran, databile din perioada ce precede marilor lupte ale lui Mahomed, sugerează toleranța religioasă, progresul cuceririlor musulmane aduce o nouă atitudine. Războiul sfânt devine ca o datorie colectivă și este considerat de teologii islamului ca unul dintre stâlpii credinței, egal cu rugăciunea, postul, milostenia și pelerinajul. Filozoful arab Averroes / Muhammad Ibn Rushd (1126-1198) socotește războiul

ger WEISS, „Zakāt and the Question of Social Welfare. An Introductory Essay on Islamic Economics and Its Implications for Social Welfare”, în *Social welfare in Muslim societies in Africa*, Stockolm, Nordiska Afrikainstitutet, 2002, p. 14.

⁷³² „Credeți că veți intra în Rai, câtă vreme nu ați fost puși la încercare, precum cei dinaintea voastră, prin urgii, nenorociri, cutremure? Trimisul și cei care cred dimpreună cu el, vor spune atunci: «Când ne va veni ajutorul de la Dumnezeu?» Oare ajutorul de la Dumnezeu nu este aproape? Ei te vor întreba ce milostenie să dea. Spune-le: «Ceea ce dați milostenie din avere să fie pentru părinți, pentru cei apropiați, pentru orfani, pentru săraci și pentru drumeți». Dumnezeu cunoaște binele pe care-l faceți” (*Coran* 2, 214-215).

ca fondat pe o datorie. El este „prin natură esențialmente un război sfânt, chiar dacă, accidental, este dirijat către nedreptate și opresiune”⁷³³. Din punctul de vedere al lui Averroes războiul este un mijloc de educație⁷³⁴. Și pentru că războiul contra altor imperii era cu totul altceva, iar Coranul nu a stabilit atitudinea față de cei învinși, urmașii lui Mahomed, pentru a acționa drept și în conformitate cu învățătura sa, au urmat exemplul profetului care a oferit o un model de practică ce nu are suficiente sau clare temeuri coranice.

La început Mahomed a persecutat pe evrei, dar, începând din 629, aceștia au început să fie tolerați, creându-se categoria protejaților tributari. Regimul tributarilor va fi însă organizat cu adevărat sub califi. „Totuși comportamentul final al lui Mahomed implică distincția, devenită ulterior regulă, între păgâni, care trebuie să se convertească, și oamenii Scripturii, iudeii și creștinii, care, supunându-se unor obligații, vor putea păstra cultul lor sub protecția musulmană”⁷³⁵. Iudeii, creștinii și zoroastrienii nu vor fi tratați ca musulmanii, dar vor avea o soartă mai bună decât cei necredincioși. Aceștia din urmă vor trebui să îmbrățișeze islamul sau să devină prada comunității⁷³⁶. Războiul sfânt trebuie să asigure predominanța religiei lui Allah și să îi împiedice pe necredincioși de a incomoda exercitarea drepturilor universale ale islamului. Pentru unii, la baza acestei tendințe de expansiune a musulmanilor au stat nu numai motive de ordin religios, ci și de ordin politic și social-economic⁷³⁷.

⁷³³ Goffredo QUADRI, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès*, Paris, Payot, 1960, p. 329.

⁷³⁴ *Ibidem*.

⁷³⁵ Maurice GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 585.

⁷³⁶ Fred M. DONNER (ed.), *The Expansion of the Early Islamic State*, Hants, Ashgate Publishing, 2008, p. 16 *passim*.

⁷³⁷ Georges Henri BOUSQUET, „Observations sur la nature et les causes de la Conquete arabe”, în *Studia Islamica*, 6/1956, p. 37-52.

4.2. ASPECTE MORALE BIBLICE ȘI CORANICE ÎN RAPORTUL OMULUI CU LUMEA

4.2.1. Atitudinea față de aproapele

Una dintre cele mai importante caracteristici ale creștinismului este raportul pe care fiecare credincios îl are cu fiecare dintre semenii săi, pe care este dator să îi iubească, arătându-și prin aceasta dragostea și devotamentul său față de Dumnezeu. Creștinismul consideră iubirea față de aproapele și asumarea angajamentului social în construirea cetății pământești ca fiind unele dintre datorile principale ale credincioșilor. Chiar mai mult, creștinismul extinde noțiunea de *aproape* și poruncește dragostea chiar și față de dușmani. Acest lucru a fost și încă este greu de înțeles de către adepții islamului. Chiar dacă noile tendințe exegetice ale momentului încearcă să orienteze unele orientări teologice musulmane spre o centrare asupra semenilor, totuși referințele coranice și reperele teologice sunt cât se poate de precare⁷³⁸.

În lumea preislamică a arabilor, tribul reprezenta unitatea vitală sau baza ordinii sociale. În acest mediu, fraternitatea dintre arabi era limitată de legătura sângelui, astfel membrii unui trib erau frați între ei, iar străinul era considerat un posibil sau un eventual dușman. Contextul social al deșertului era predispus unei stări lipsite de securitate, iar în acest fel legea era dominată de cel puternic. Virtuțile sociale erau reprezentate doar de interesele grupului și constau în fidelitatea și cinstea pe care și-o acordau membrii între ei. Răzbumarea și înfăptuirea dreptății subiective erau idealurile pentru care

⁷³⁸ *** *Moral Teachings of Islam*, New York, Altamyra Press, 2002, p. 50.

aceștia luptau cu orice preț. Una dintre dispozițiile lui Mahomed în constituirea noii religii a fost anularea acestei legături de trib (*asabiyya*), încercând să pună bazele unei unități religioase care să depășească granițele etnice, așa cum era modelul creștin. Astfel, adepții lui Mahomed formează o nouă comunitate a credincioșilor care vor lupta după aceleași reguli ale înaintașilor lor împotriva necredincioșilor. Chiar și rudele care nu își exprimă adeziunea la credința în Allah trebuie îndepărtate și stigmatizate: „O, voi cei ce credeți! Nu-i țineți de prieteni pe tații și pe frații voștri, dacă ei iubesc mai mult tăgăda decât credința. Cei dintre voi care îi vor fi luat ca prieteni, sunt nedrepti” (*Coran* 9, 23).

Din punctul de vedere al moralei coranice, persoanele care nu își declară sau exprimă într-un fel sau altul ostilitatea față de musulmani vor fi tratate cu dreptate și cu echitate, însă cei care se vor declara dușmani ai musulmanilor vor fi tratați cu severitate și vor fi înlăturați cu asprime, pentru a nu cauza vreun neajuns intereselor religioase și civile ale musulmanilor: „Credincioșii să nu-și ia oblăduitori tăgăduitori în locul credincioșilor. Cel care va face altfel nu va avea nimic de la Dumnezeu, doar dacă nu vă temeți de el. Dumnezeu însuși vă previne, căci întru Dumnezeu este devenirea. Spune-le: «Dacă tăinuieți ce este în inimile voastre, ori dacă destăinuieți, Dumnezeu știe». El știe ceea ce este în ceruri, precum și pe pământ. Dumnezeu este Atotputernic” (*Coran* 3, 28-29). În această concepție coranică, și nu numai, își are izvorul războiul sfânt. Atitudinea de dispreț față de cei necredincioși este preluată din modelul lui Mahomed, care îndemna mereu la o atitudine dură față de cei nesupuși lui Allah, având convingerea că acesta îi iubește doar pe musulmani, conducându-i spre fericire, iar pe ceilalți sortindu-i pieirii: „Celor care tăgăduiesc însă și nedreptățesc, Dumnezeu nu le va ierta și nici nu-i va călăuzi pe vreun drum” (*Coran* 4, 168).

Cu toate că islamul a depășit frontierele înguste trasate de iudaism în ceea ce privește atitudinea față de aproapele nostru și a trecut peste limita înrudirii de sânge, stabilind legătura fraternității prin credință, dincolo de etnie sau rasă, totuși nu a ajuns la concepția universalității totale a fraternității umane, așa cum o proclamă creștinismul. Spre exemplu, creștinul ortodox, urmând pilda Mântuitorului Iisus Hristos Care din dragoste S-a jertfit pentru toți oamenii, nu poate să îl urască în nici un fel pe semenul său chiar dacă acesta este dușman. Gestul sublim al întorcerii celui alt obraz în fața defăimătorului și gestul hristic al dăruirii cămășii celui ce îți cere doar haina sunt mărci ale creștinismului (*Matei 5, 38-48*), ale religiei iubirii și păcii.

Tot din acest punct de vedere, este adevărat că și în secolele următoare lui Mahomed, doctorii musulmani au consemnat tradiții care au pus pe seama profetului chiar preceptul regulii de aur a moralei. Sunt autori clasici islamici, cum ar fi El-Ghazzali (1053-1112), care prin unele afirmații se apropie de conceptul creștin al iubirii față de aproapele. Se pune întrebarea dacă aceste excepții corespund spiritului original al moralei coranice? Totuși dacă în islam, tradițiile au o importanță destul de mare, nu trebuie să nu remarcăm această tendință de revizuire a unor principii în dezacord cu ordinea morală chiar naturală.

Pentru arabii preislamici, legea talionului era cea care reglementa relațiile dintre ei, așa cum se petrecea și în sânul poporului evreu. Această moștenire a vechilor cutume arabe în materie de luptă și de război este întărită de către Mahomed și prin prevederile iudaice care accentuau această dimensiune a poporului ales în fața celorlalte popoare ale Antichității. Totuși, spre deosebire de textul coranic, Vechiul Testament conține și unele prescripții care îl apropie de duhul agapic al Legii Noi aduse de Mântuitorul Iisus Hristos:

„De flămânzește vrăjmașul tău, dă-i să mănânce pâine și dacă însetează, adapă-l cu apă” (*Pilde* 25, 21) sau „De vei întâlni boul dușmanului tău sau asinul lui rătăcit, să-l întorci și să i-l duci!” (*Exod* 23, 4).

4.2.2. Sfaturile evanghelice

În același spectru larg al diferitelor nuanțe ale moralei biblice, respectiv ale moralei coranice, referindu-se la atitudinea musulmanilor față de lumea materială, implicit trebuie să observăm și părerea lor în legătură cu sfaturile evanghelice ale creștinilor. Islamul original, de la începuturi, a fost dominat de ideea renunțării la lume așa cum propovăduia Mahomed la începutul activității sale. Profetul îi amenda pe cei care erau robiți de plăcerile trupului și de cele ale averilor, în pofida lucrurilor plăcute lui Dumnezeu. El recomanda practicarea ascetismului și a evlaviei pioase, primind răsplata pentru acestea dincolo de moarte (vezi *Coran* 86, 36; 42, 5-7, 17-21). Ulterior, având în vedere contextul socio-religios și circumstanțele politice, Mahomed antrenează islamul într-o suită de compromisuri cu grijile și plăcerile pătimașe ale acestei lumi. Unii comentatori vorbesc chiar despre „o conversie a religiosului spre social și politic, de ascetismul abandonat pentru bucuriile și plăcerile acestei lumi, de perspectiva eshatologică transportată în prezent, sau despre amenajarea confortabilă a cetății pământești”⁷³⁹. Totuși, deși într-o formă mai domoală și cu o anumită moderație, Mahomed va continua să predice împotriva abandonării exclusive în mreșile plăcerilor acestei lumi.

„Aproape că cerurile se frâng din înălțimea lor,
când îngerii Îl preamăresc pe Domnul lor și Îi cer ier-

⁷³⁹ Helmer RINGGREN, *Islam and muslim*, Uppsala, Gleerup, 1949, p. 19.

tare pentru cei de pe pământ. Oare Dumnezeu nu este Iertătorul, Milostivul? Dumnezeu îi ține în pază pe cei care își iau oblăduitori în afara Lui, așa că tu nu ești apărătorul lor. Astfel, ți-am dezvăluit ție un Coran arab ca tu să o previi pe Maica Cetăților, precum și pe împrejurimile sale, să le predici că în Ziua Adunării – asupra căreia nu este nicio îndoială – unii vor fi în Rai, iar alții în Iad” (*Coran* 42, 5-7).

Oricum, nu putem afirma faptul că Mahomed a practicat asceza sau că îl poate caracteriza mistică. Dincolo de toate influențele creștine legate de acest mod de viață auster pe care îl cunoștea, Mahomed recomandă măsura relativă și nu este de acord cu viața monahală ca renunțare totală la lume. Cu toate acestea, islamul a cunoscut destul de timpuriu o formă de asceză și un anumit tip de mistică, manifestate într-o acțiune de protest împotriva tendinței tot mai insistente de a profita de această lume, tendință născută din dorințele expansioniste ale musulmanilor. „Ca o reacție împotriva mondenității crescânde și a vieții luxoase, ca o repulsie față de pietatea cazuistică a islamului care nu satisfăcea profundele aspirații religioase și, în sfârșit, ca un stimulent al unor influențe creștine, gnostice, neoplatonice și chiar indiene, mișcarea ascetică începe să se manifeste la sfârșitul primului secol de după Hegira (prima parte a secolului al VIII-lea)”⁷⁴⁰. Partizanii acestei mișcări izvorâte din sânul islamului s-au numit *sufiști*, așa cum sunt cunoscuți până în zilele noastre.

În ceea ce privește acest aspect, ascetismul islamic nu a putut fi îmbrățișat de teologia oficială islamică și de aici au generat nenumărate dispute care vor determina sufismul să adopte formule și căi din ce în ce mai excentrice și

⁷⁴⁰ Denise MASSON, *Le Coran et la revelation judéo-chrétienne. Études comparées*, Paris, Maisonneuve, 1958, p. 64.

contestate de către unii teologi. Au fost unele încercări de reconciliere între teologia clasică și mișcarea sufită islamică, dar în cele din urmă, islamul nu a avut capacitatea de a oferi o perspectivă mistică asupra vieții. În creștinism, „sărăcia de bună voie” este considerată un sfat evanghelic, cu alte cuvinte un îndemn ce face apel la voia omului spre realizarea unui bine mai înalt, a cărui țință este desăvârșirea iubirii. Din punctul de vedere al moralei islamice, se consideră că detașarea de bunurile acestei lumi este o neglijență sau este o exagerare inadmisibilă. Renunțarea devine inumană și impracticabilă când nu poți să-ți asiguri mijloacele de trai în mod onorabil⁷⁴¹. Reacția musulmanului la acestea se înțelege mai bine dacă se consideră că el ia practica sărăciei ca un precept absolut obligatoriu.

Referitor la celibat, religia islamică se apropie mult de concepția iudaică în care a fost ignorată această prescripție în virtutea preceptului care cere oamenilor de a se înmulți (*Geneza* 1, 28). Căsătoria este cea care asigură descendența și perenitatea neamului omenesc și îi apără pe oameni de anumite pofte și plăceri păcătoase, la care sunt predispuși. În religia iudaică, erau prevăzute perioade temporare de abstenență doar în cazul unor catastrofe naționale, sau în timp de penitență și de adorare exclusivă (*Ieșirea* 19, 15), acestea rămânând totuși numai niște excepții. În islam, celibatul și abstenența au reprezentat puncte divergente ce au cauzat multe neînțelegeri până la stabilirea unor norme oficiale. Valoarea moral-religioasă a fecioriei nu a fost apreciată în islam sub nicio formă. Teologia morală islamică consideră celibatul contrar rațiunii și naturii noastre de ființe corporale, o grea povară și chiar o mare violență⁷⁴². Dumne-

⁷⁴¹ *** *Moral Teachings of Islam*, New York, Altamyra Press, 2002, p. 68.

⁷⁴² Mohammad Aldallah Draz, *La morale du Coran*, Paris, Editions Arrissala, 2002, p. 51.

zeu nu a putut crea neamul omenesc bărbat și femeie și să le poruncească să procreeze și apoi să promulge o altă lege contrară ce ar face să dispară neamul omenesc.

Tradiția musulmană pune pe seama lui Mahomed numeroase declarații care ar condamna celibatul. Spre exemplu, în una dintre tradițiile musulmane, profetul spunea: „Cât de sărac este omul care nu are soție” sau „Două îneguncheri ale unui om căsătorit sunt mai plăcute decât 70 ale unui celibatar”. Odată Mahomed s-ar fi adresat unui ascet: „Tu te-ai hotărât a aparține fraților lui Satana! Sau mai bine tu vrei să fii un călugăr creștin și atunci asociază-te deschis lor, sau mai bine fii de-al nostru și atunci trebuie să urmezi sunna (calea) noastră. Ori sunna noastră este viața conjugală”⁷⁴³. Nu putem ști în ce măsură aceste cuvinte aparțin lui Mahomed, dar profetul vorbește uneori cu respect și considerație de anahoreții creștini ai pustiului (*Coran* 9, 113). Iar alte tradiții islamice, care nu au fost luate în serios de teologia oficială și care încearcă să justifice practica sufismului, afirmă că Mahomed a declarat: „Când vor trece 380 de ani (200 de ani, în alte surse) comunității mele îi va fi permis celibatul și viața anahoretică pe înălțimile munților”⁷⁴⁴. Dar dezaprobarea celibatului este atât de unanimă în islam încât chiar asceții nu gândesc, afară de mici excepții, a-l practica în niciun fel. Așadar monahismul, care e exprimarea concretă și eficientă a sfaturilor evanghelice, e necunoscut teologiei oficiale islamice.

În comentariul său referitor la aceste aspecte, teologul și exegetul islamic Muqātil ibn Sulaymān sugerează o distincție sintactică clară între conceptele coranice de „milă

⁷⁴³ Marie-Thérèse URVOY, „La morale conjugale dans l’islam”, în *Revue d’éthique et de théologie morale*, 3/2006, p. 11.

⁷⁴⁴ Ayman SHIHADDEH (ed.), *Sufism and theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p. 114.

și îndurare” și „monahism”, comentând: „Apoi El (Dumnezeu) introduce o altă propoziție în ordinea morală”⁷⁴⁵. Pentru el, monahismul, văzut ca o formă a ascetismului timpului său, nu corespunde acelorora al adepților Mântuitorului Iisus de la începutul creștinismului sau cel puțin concepției pe care el o avea asupra felului său de a trăi. După spusele lui, având în vedere faptul că „a crescut numărul politeiștilor după Iisus, fiul Mariei, au învins credincioșii și i-au umilit. Credincioșii s-au izolat, și-au făcut locaș în mănăstiri și aceasta a durat mult. Unii dintre ei s-au întors la religia lui Iisus și au inventat creștinismul, așa că Dumnezeu spune: «Ei au inventat monahismul», ei au devenit devotați slujirii lui Dumnezeu (sau au practicat celibatul, *tabatallu*) [...] Ei nu au observat ce am poruncit eu [...] când au devenit creștini sau evrei (sau când s-au numit așa). Totuși unii dintre ei au rămas devotați religiei lui Iisus până când au ajuns în vremea lui Mahomed”⁷⁴⁶. Aici nu este condamnat ascetismul în sine, ci ceea ce este condamnat este felul în care acesta e practicat, de exemplu celibatul, și doctrinele teologice inventate de nazarineni (*nasranyya*)⁷⁴⁷. Ascetismul (*rahbaniyya*) nu putea fi condamnat pentru că se spunea că Mahomed ar fi practicat un fel de retragere spirituală înaintea primirii revelației și apariției Islamului, probabil sub influența maniheismului sau iudeo-creștinismului, care la rândul său era influențat de maniheism și gnosticism.

Atitudinea demonstrată în această relatare este parțial bazată pe dogma coranică și islamică a distorsionării sau fal-

⁷⁴⁵ Jane Dammen McAULIFFE, *Qur'ānic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, 1991, p. 105.

⁷⁴⁶ Paul NWYIA, *Exégèse coranique et langue mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1970, p. 52-53.

⁷⁴⁷ Mișcare iudeo-creștină care a influențat, în diferite forme doctrinare și cultive, primile forme de manifestare ale proto-islamului, așa cum am prezentat în capitolul I și III.

sificării (*tahrif*) Scripturilor de către evrei și de către creștini, așa cum afirma Abd Allah Ibn Abbas. „După Iisus, regii au distorsionat Tora și Evanghelia. Regele a somat oamenii să aleagă între moarte și renunțarea la citirea cărții lor, cu excepția a ceea ce fusese distorsionat. Un grup din ei a ales să trăiască pe stânci, alții să rățăcească mâncând ce mâncau și animalele, alții au construit mănăstiri în deșert, săpând fântâni și crescând ierburi. Fiecare grup era imitat de altele, dar ei au devenit politeiști. Când a venit Mahomed, doar o parte dintre ei au rămas. Atunci călugării au coborât din chiliile lor, cenobiții au ieșit din mănăstiri și călugării rățăcitori s-au întors și toți au crezut în el și i-au dat crezare”⁷⁴⁸. O astfel de relatare o putem găsi într-o formă aluzivă și în sura 57 din Coran (v. 28).

Monahismului de sorginte creștină i s-a opus „monahismul” islamului, conform unei tradiții transmisă de Mahomed, după însoțitorul său Anas ibn Malik: „Fiecare profet are monahismul său, monahismul acestei comunități (*islam*) este războiul sfânt (*al-jihad*)”⁷⁴⁹. Oricum există o tensiune din multiple puncte de vedere între respingerea formelor de monahism, ca de exemplu monahismul creștin, pe de o parte, și atracția către ascetism, pe de altă parte. Se spune că Mahomed și alți membri quraiși ai comunităților musulmane ar fi practicat perioade de retragere spirituală înainte de a se cristaliza foarte bine dogma islamică și se spune că zece dintre însoțitorii lui ar fi fost tentați de ceea ce era considerat în islam o formă extremă de ascetism. Printre ei se numără unele nume precum: Uthman ibn Ma’zum, Ali ibn Mas’ud și al-Miqdad ibn al-Aswad⁷⁵⁰.

⁷⁴⁸ Jane Dammen McAULIFFE, *Qur’anic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, 1991, p. 265.

⁷⁴⁹ *Ibidem*.

⁷⁵⁰ Oliver LEARMAN, *The Qur’an: an encyclopedia*, New York, Routledge, 2006, p. 428.

Conform lui Mujahid, ei au practicat celibatul, și aveau obiceiuri „călugărești” (*musuh*), doreau să rățăcească asemenea călugărilor rățăcitori, se abțineau de la diferite mâncăruri și voiau chiar să se castreze. Ar trebui subliniat că *hani-fiyya*-ul coranic a fost asociat cu maniheismul, sabeanismul și alte curente iudeo-creștine sau gnostice. După Hisham ibn al-Kalbi, „sabeenii erau oameni între Iisus și nazarieni; ei Îl mărturiseau pe Dumnezeu, își rădeau capetele și se castrau”⁷⁵¹. În mod semnificativ, primii musulmani erau numiți sabeeni de către păgânii din Mecca și din Medina. Explicația cea mai comună, istorică și teologică, dată de comentatorii timpurii privind legătura dintre adepții lui Iisus, după ce „fost ridicat la cer de Dumnezeu” este după cum urmează: „S-au despărțit în două, trei sau patru grupuri («infidelii» s.n.), în timp ce alt grup (adevărații «musulmani») au rămas «credincioși» lui Iisus. Dar ei au fost oprimați de alte grupuri, sau de două dintre ele, până când Islamul a fost trimis din nou de Dumnezeu prin Mohamed”⁷⁵². Conform lui Ibn Abas, după ce Iisus a fost ridicat la cer, „adepții lui s-au divizat în trei grupuri. Este uneori menționat și un al patrulea grup, aceia care spun că Iisus «este unul dintre cei trei dumnezei» împreună cu Dumnezeu și Maria; în unele versuri sunt numiți creștini israeliți, iar religia lor e numită religia împăratului, *din al-malik*”⁷⁵³.

Cu toate că din punct de vedere istoric și chiar teologic s-ar putea găsi mai multe argumente care ar vădi faptul că monahismul sau celibatul nu a fost o chestiune străină islamului din primele secole, totuși practica, morala și dogma oficială resping categoric această tendință. Pentru musul-

⁷⁵¹ Daniel W. BROWN, *A New Introduction to Islam*, Wiley-Blackwell, 2003, p. 61.

⁷⁵² Jane Dammen McAULIFFE, *Qur'anic Christians...*, p. 284.

⁷⁵³ James E. LINSAY, *Ibn Asakir and Early Islamic History*, Princeton-New Jersey, Darwin Press, 2001, p. 30-31.

mani, celibatul ar fi considerat cel mult ca un exces de zel, dacă nu chiar o deviere de la adevărata revelație și cuvânt al lui Dumnezeu. Pentru musulmani căsătoria e singurul lucru bun, celibatul neavând nici o valoare religios-morală. Numai unii dintre misticii islamului au putut aprecia această valoare a celibatului, dar doctrina lor e considerată eterodoxă din punctul de vedere al moralei islamice și deci condamnată.

În creștinism, însă, monahismul este o stare a Bisericii care a avut de-a lungul istoriei un rol foarte important în determinarea corpului dogmatic și moral al teologiei creștine. Cinul monahal și-a asumat calea unică a desăvârșirii morale în pofida dulceților sau confortului lumii. Dar monahismul nu a rămas o opțiune strict privată și personală a credinciosului creștin, ci a reprezentat o instituție forță a Bisericii. Călugării au stat la cârma Bisericii și au fost cei care au povățuit poporul spre păzirea neștirbită a învățăturii Bisericii în momentele grele ale istoriei. Pe lângă funcțiunea instituțională și socială a monahismului, acesta reprezintă și o stare profundă a creștinismului autentic și ne arată ceva din atmosfera Împărăției lui Dumnezeu prin viețuirea în chip îngeresc a membrilor comunităților monastice.

„Comunitatea monastică are o vocație specială în comunitatea de credință. Mai întâi de toate, ea este un semn, o paradigmă, o anticipare și pregustare a Împărăției. Acest fapt este cu totul adevărat, întrucât, de-a lungul istoriei, Bisericile au fost ispitele prea ușor să accepte compromisuri în ceea ce privește lumea, spre a-și asigura un loc liniștit și confortabil în societate, garantat de autorități, căutând astfel să scape de tensiunea inerentă dintre istorie și Împărăția lui Dumnezeu. În astfel de situații, comunitatea monahală are datoria de a vesti Împărăția cerească și de a viețui ca

semn al Împărăției care vine, de a viețui ca o paradigmă a Parusiei”⁷⁵⁴.

4.2.3. Instituția familiei

O prezentare a familiei din punct de vedere creștin prezintă un demers complex și care necesită un spațiu larg de tratare a subiectului. Creștinismul și cultura pe care acesta a ridicat-o în primele secole ale erei noastre a produs o nouă schimbare a lumii și a atitudinii față de tot ceea ce există în jurul nostru. În acest sens, putem vorbi și despre familie. Aceasta capătă o valoare formidabilă în creștinism cu toate că se dezvoltă concomitent și celibatul sau monahismul asumat în scop soteriologic. Monogamia familiei creștine și educația spirituală din sânul acesteia au creat o stabilitate din punct de vedere social și duhovnicesc. Noua schimbare de paradigmă s-a datorat creștinismului și învățaturii Evangheliei lui Iisus, adusă în lume și răspândită de către Apostolii Săi. Odată cu apariția creștinismului, putem vorbi despre un nou început al culturii și civilizației lumii⁷⁵⁵. De aici înainte, căsătoria și familia își schimbă radical sensul și destinul față de ceea ce reprezentau până la venirea lui Hristos⁷⁵⁶.

Religia creștină redă o demnitate deosebită căsătoriei cu mult deasupra valorii sau importanței pe care o avea până la începuturile creștinismului⁷⁵⁷. Căsătoria și familia

⁷⁵⁴ † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Monahismul – chivotul neamului românesc*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2013, p. 14.

⁷⁵⁵ James KENNEDY, Jerry NEWCOMBE, *What if Jesus had never been born?*, Thomas Nelson Publishers, 1994, p. 14 sqq.

⁷⁵⁶ Rodica POP, *Sensul căsătoriei la Platon și la Sfinții Părinți. De la soma la împărtășirea prin trup*, Iași, Editura Doxologia, 2012, p. 45-71, 296-347.

⁷⁵⁷ Alvin J. SCHMIDT, *Cum a schimbat creștinismul lumea*, traducere și note de Cosmin Luran, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2018, p. 125.

creștină depășesc cadrele sociale și de drept ale conviețuirii umane și devine o instituție sfântă ce capătă un caracter de taină⁷⁵⁸. Iubirea ce stă la baza căsniciei și dragostea față de Dumnezeu a soților oferă familiei sfințenia și curăția viețuirii perfecte, după principiile evanghelice. Familia devine universul în care crește și se dezvoltă din toate punctele de vedere „mica biserică”, oferind modelul existențial propice pentru atingerea scopului vieții: mântuirea. Familia devine o adevărată școală a rugăciunii, a renunțării de sine, a iubirii, a dăruirii, devine de fapt „biserica din casă”⁷⁵⁹. „Experiența lumii și a vieții demonstrează că, pentru persoanele care au știut să își aleagă partenerul de viață și să cultive în căminul lor virtuțile creștine, familia este un loc al împlinirii personale și comunitare, materiale și spirituale, sufletești și duhovnicești”⁷⁶⁰. Baza biblică a concepției despre căsătorie și familie o găsim în mai multe locuri. La începutul activității Sale publice, Mântuitorul Iisus Hristos a luat parte la nunta din Cana Galileii, unde a săvârșit prima minune prin transformarea apei în vin (*Ioan 2, 1-11*). Sfântul Apostol Pavel vorbește despre legătura dintre bărbat și femeie, comparând-o cu cea dintre Hristos și Biserică, numind căsătoria o „mare taină”:

„Mulțumind totdeauna pentru toate întru numele Domnului nostru Iisus Hristos, lui Dumnezeu (și) Tatăl. Supuneți-vă unul altuia, întru frica lui Hristos. Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor și este. Ci

⁷⁵⁸ Paul EVDOKIMOV, *Taina iubirii – sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, București, Editura Christiana, 2006, p. 17.

⁷⁵⁹ Gleb CALEBA, *Biserica din casă*, București, Editura Sophia, 2006.

⁷⁶⁰ Ioan C. TEȘU, *Familia creștină, școală a iubirii și a desăvârșirii*, Iași, Editura Doxologia, 2011, p. 61.

precum Biserica se supune lui Hristos, așa și femeile bărbaților lor, întru totul. Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt, și ca s-o înfățișeze Sieși, Biserica slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană. Așadar, bărbații sunt datori să-și iubească femeile ca pe înseși trupurile lor. Cel ce-și iubește femeia pe sine se iubește. Căci nimeni vreodată nu și-a urât trupul său, ci fiecare îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica, pentru că suntem mădulare ale trupului Lui, din carnea Lui și din oasele Lui: De aceea, va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup. Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică” (*Efeseni* 5, 20-32).

Pe lângă această relație Hristos-Biserică, oglindită în fundamentul căsătoriei creștine, trebuie să amintim și de „principiul esențial al întemeierii familiei ca reflexie a comuniunii intratrinitare”⁷⁶¹. Dogma Sfintei Treimi este un principiu fundamental în teologia creștină, „constituind dintotdeauna centrul vital al teologiei ortodoxe [...] suprema taină a existenței prin care toate se pot explica și fără de care nu se poate explica nimic, și de aceea, ca taină sau mister suprem, este întrucâtva inteligibilă, poate fi percepută și înțeleasă cu rațiunea față de care este conformă până la un anumit punct”⁷⁶². Deci, taina și dogma Sfintei Treimi au ecou până

⁷⁶¹ Mihai Valentin VLADIMIRESCU, „Virtutea iubirii – temelie a familiei creștine”, în pr. prof. dr. Viorel Sava, pr. lect. dr. Ilie Melniciuc-Puică (coord.), *Familia în societatea contemporană*, Iași, Editura Doxologia, 2011, p. 407.

⁷⁶² Mihai HIMCINSCHI, *Doctrina trinitară ca fundament misionar. Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2004, p. 375.

în sânul și intimitatea familiei creștine, care rămâne până în cele din urmă o taină mare „în Hristos și în Biserică”, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel. „Relațiile persoanelor divine în Treime, prin care se constituie pe plan înalt dumnezeiesc *ecclesia* cerească, sunt un indiciu al legăturilor speciale dintre soți, făcându-ne să înțelegem felul în care căsătoria poate fi numită *eclessia domestica*”⁷⁶³.

Păstorii Bisericii sunt cât se poate de atenți, în general, la modul în care pot promova valorile familiei creștine și pot apăra această instituție sfântă împotriva atacurilor ideologice contemporane și împotriva rănilor tot mai deschise care se văd în sânul acesteia: divorțul, avortul, homosexualitatea, violența, adulterul, pornografia, infidelitatea etc. Teologia morală ortodoxă amendează dur aceste cauze care stau la baza destrămării familiei, având în vedere faptul că unirea dintre soți trebuie să fie „neîntreruptă, dreaptă și cinstită”⁷⁶⁴, iar conform Bibliei „ceea ce a unit Dumnezeu omul să nu despartă” (Matei 19, 6). Într-un peisaj tot mai cenușiu din punct de vedere moral, Biserica încearcă să mențină familia creștină în firescul ei, ferind-o de metamorfozele dezastruoase la care este supusă în ultimele decenii⁷⁶⁵.

Așa cum este socotită și în creștinism, familia este considerată și în islam una dintre cele mai importante forme de organizare socială, și nu numai, cu o importantă valență religioasă și implicit duhovnicească. Referitor la viața moral-socială în islam, se poate spune că „dacă instituțiile și obiceiurile variate, care constituie viața socială în sens larg, nu sunt

⁷⁶³ Ilie MOLDOVAN, *Teologia iubirii I: În Hristos și în Biserică. Iubirea, taina căsătoriei*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2014, p. 19.

⁷⁶⁴ *** „Slujba Cununiei”, în *Molitfelnic*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2013, p. 101.

⁷⁶⁵ Pentru o imagine mai clară și duhovnicească asupra problemelor familiei contemporane, tratate din punct de vedere ortodox, vezi Ioan C. TEȘU, *Familia contemporană, între ideal și criză*, Iași, Editura Doxologia, 2011, p. 223-352.

întotdeauna de origine musulmană, ele sunt totuși pătrunse de spiritul islamului a cărui lege modelează organizarea cetății pământești”⁷⁶⁶. În domeniul familiei, regulile noi pe care le instituie dreptul musulman nu se suprapun numai obiceiurilor celor vechi, ci și adesea sunt practici de origine magico-religioasă rămase în memoria poporului și atașate spiritului lor. Familia în societatea preislamică era considerată sub unghiul ei economic și era bazată pe solidaritatea clanului respectiv. În această epocă se practica poligamia după obiceiuri și în proporții foarte puțin clare pentru cercetătorii de astăzi, însă cu unele modificări minore aceasta va rămâne pe mai departe o practică în noua religie a arabilor⁷⁶⁷ și nu numai, anume în islam.

Cel puțin la modul teoretic, morala islamică nu prevede nici monogamie strictă precum se petrece în teologia creștină, dar nici poligamie nedeterminată ca la vechii arabi sau ca la alte popoare antice. Coranul va reduce la patru numărul soțiilor legitime și prescrie ca soțul să fie de o perfectă echitate față de ele⁷⁶⁸. Totuși, musulmanul poate avea printre sclavele sale nenumărate concubine. *Șiiții* admit și practica căsătoriei temporare cu titlul de folosință sau întrebuințare (*muta*), dar teologii moderni o resping, considerând-o un fel de prostituție legalizată. Cei care susțin acest fel de contractare maritală se bazează pe textul din Coran care a fost interpretat multă vreme și încă este viabilă această exegeză și în prezent: „Asemenea, vă este oprit [să luați] femeile căsătorite, afară de acelea care se află sub stăpânirea dreptei voastre. Aceasta este porunca lui Allah pentru voi! Și vă este

⁷⁶⁶ Dominique SOURDEL, *L'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 60.

⁷⁶⁷ Leila AHMED, *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 40.

⁷⁶⁸ Marc AGI (ed.), *Islam et droits de l'Homme*, Paris, Éditions des idées et des hommes, 2007, p. 136.

îngăduit în afară de acestea, să căutați [de soții], după averile voastre, prin căsătorie, fără să preacurviți. Iar aceora cu care vă bucurați, [căsătorindu-vă cu ele], dați-le zestrea lor, ca o datorie. Și nu este nici un păcat pentru voi, dacă ați încheiat un legământ între voi, după stabilirea zestre, căci Allah este Atoateștiutor și Înțelept" (*Coran* 4, 24).

Dar, deși legea morală islamică admite dizolvarea căsătoriei numai în caz de moarte fizică și spirituală, legea repudierii și admiterea divorțului anulează stabilitatea familiei musulmane. Practica repudierii, care datează încă din timpul lui Mahomed, deși are unele limite precise prevăzute în *Coran* (2, 226-242), oferă posibilitatea soțului să dispună oricând și oricum de soția sa și astfel indisolubilitatea căsătoriei să depindă de bunul plac al bărbatului. De altfel, femeia la musulmani este pusă într-o condiție de inferioritate, supusă bărbatului și amenințată de repudierea pe care dreptul musulman, din păcate, uneori a facilitat-o. În islam, se permite, conform legilor moralei, ca aceeași femeie să fie, succesiv, soția mai multor frați, dacă soțul ei moare fără a avea copii⁷⁶⁹. Această practică este moștenită sau preluată de la evrei, după cum era și la ei obiceiul să procedeze în astfel de cazuri, după practica leviratului. Așadar, am putea spune faptul că viața familială în islam nu are același rost și aceeași valoare morală ca în creștinism, căsătoria fiind un contract cu consecințe ce țin neapărat de acest mod de a o concepe.

Profetul Muhammad a avut în viața sa două etape în ceea ce privește viziunea sa asupra căsătoriei. În prima etapă, corelată cu șederea sa la Mecca, perioada în care a descoperit credința, percepția sa a fost legată de căsătoria monogamă. La vârsta de 25 de ani, profetul se căsătorește cu o femeie mai în vârstă decât el, Khadijah bint Khuwaylid, care

⁷⁶⁹ *Ibidem*.

la acea dată avea 40 de ani. Aceasta era o femeie bogată și văduvă, fiind de asemenea și cea care îi propune tânărului Muhammad căsătoria cu ea, aspect bine cunoscut în operele despre viața profetului⁷⁷⁰. Prima soție a profetului a fost și prima persoană care a acceptat islamul ca religie nouă și l-a susținut și l-a încurajat pe întemeitorul ei⁷⁷¹.

O a doua etapă despre subiectul amintit mai sus este corelată cu șederea profetului la Medina, când Muhammad, având calitatea de guvernator și lider politic, a avut mai multe soții. Există nenumărate opinii legate de numărul soțiilor profetului. Yasmin Amin, în *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, arată: „Numărul soțiilor lui Muhammad variază în funcție de sursă, deoarece unii autori includ pe acele femei pe care le-a cerut în căsătorie sau s-au oferit ele spre căsătorie cu el și mariajele care nu au fost consumate. Unele surse pretind că a avut loc o căsătorie, în timp ce alte surse le privesc pe aceste femei ca *sara'ir* (slave/concubine). S-a căzut de acord că profetul a avut 13 soții, din care nouă i-au supraviețuit”⁷⁷². Alături de Khadijah bint Khuwaylid, sunt considerate soții ale profetului: Sawdah bint Zam'a, A'ishah bint Abī Bakr, Hafsa bint 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, Zaynab bint Khuzayma, Umm Salamah (Hind) bint Abi Ummayyah ibn al-Mughīra, Zaynab bint Jahsh, Juwayriyya bint al-Harith, Sa'fiyya bint Huyeyi Ibn Akhtab, Ramla bint Abi Sufyan (Umm Habiba), Maymuna bint al-Harith, Mariya bint Sham'un, Rayhāna bint Zayd. Toate soțiile profetului sunt reunite metaforic sub denumirea de „Mame ale credincioșilor”

⁷⁷⁰ Leila AZZAM, Aisha GOUVERNEUR, *The life of the Prophet Muhammad*, s.l., Islamic Texts Society, 1999.

⁷⁷¹ Natana J. DeLong-Bas (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, volumul 2, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 426.

⁷⁷² Yasmin AMIN, *Wives of the Prophet*, în Natana J. DeLong-Bas (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 426.

În dorința sa de a fi un model pentru credincioși, Muhammad a impus soțiilor sale să se comporte exemplar și să practice unele virtuți sau obiceiuri, postul, rugăciunea, precum și toate obligațiile impuse și comunității musulmane. Mai mult decât atât, dorea chiar ca acestea să realizeze mai mult decât prevedea norma impusă, fiind considerate superioare altor femei: „O, voi, femei ale Profetului! Voi nu sunteți asemenea nici unei alte femei! Dacă sunteți temătoare, nu vă înjosiți la vorbă ca cel care are boala de a vă râvni în inimă. Spuneți vorbe cuviincioase! Stați în casele voastre și nu vă mai împopoțonați ca în vremurile dintâi ale Necunoașterii. Săvârșiți-vă rugăciunea, dați milostenie, dați ascultare lui Dumnezeu și trimisului Său. O, oameni ai Casei! Dumnezeu vrea numai să îndepărteze de la voi spurcăciunea și să vă dea curățenie” (*Coran* 33, 32-33).

Deși Coranul permite bărbaților musulmani un număr de maximum patru soții, profetul reprezintă o excepție de la această regulă, soțiile sale fiind privite ca o extensie a autorității profetului printre credincioși. Prin prevederea coranică soțiile profetului sunt împuternicite să răspândească în comunitate detalii privind viața domestică și spirituală a profetului: „Amintiți-vă de ceea ce s-a recitat în casele voastre din versetele lui Dumnezeu și din înțelepciune” (*Coran* 33, 34). Fiind libere să circule prin oraș, ele erau consultate de credincioși în diverse probleme. Mai ales femeile erau cele care apelau la ajutorul soțiilor profetului, pentru a le transmite doleanțele sau întrebările, datorită unei timidități de a se adresa lui Muhammad în mod direct⁷⁷³. Totodată, numărul soțiilor lui Muhammad este justificat de exegeții coranici prin diverse motive, dar se insistă în principal asupra faptului că fiecare dintre mariajele profetului a avut acceptul divin sau chiar s-a făcut la porunca divină:

⁷⁷³ Yasmin AMIN, *art. cit.*, p. 426.

„O, Profetule! Noi ți le-am îngăduit ca soții ție pe cele cărora tu le-ai dat dotă, pe cele cuvenite ție din prada ce ți-a dat-o Dumnezeu, pe fiicele fratelui tatălui tău, pe fiicele surorilor tatălui tău, pe fiicele fratelui mamei tale, pe fiicele surorilor mamei tale, care au pribegit cu tine, și pe orice femeie credincioasă ce se dăruiește ea însăși profetului, dacă profetul voiește să o ia da soție. Aceasta este ți se cade numai ție, nu și celorlalți credincioși. Noi știm ce le-am rânduit cu privire la soții și la cele cuvenite lor din pradă ca să nu fie asupra ta vreun păcat. Dumnezeu este Iertător, Milostiv” (*Coran* 33, 50).

Căsătoria este considerată o instituție fundamentală în societatea islamică, însă impune soților să fie capabili să își întrețină familia. Condițiile legale ale căsătoriei sunt prezentate de Muhammad b. Ibraheem At-Tuwaijiri în *The book of Nikah*, unde se precizează că este vorba despre un contract legal între viitorul soț și tutorele viitoarei soții⁷⁷⁴. În această fază, după cum observăm, femeia are un rol secundar, fiind prezentă doar prin tutorele legal, reprezentat de obicei de către tatăl acesteia, care are dreptul de a-și obliga fiica să accepte căsătoria. De asemenea, la ceremonia negocierilor este necesară prezența a doi martori de sex masculin. După căsătorie, femeia are dreptul de a fi întreținută financiar, de a fi tratată egal cu celelalte soții, în cazul poligamiei, de a menține legătura cu propria familie și de a-și administra bunurile⁷⁷⁵.

Statutul femeii este reglementat prin Coran și prin legea islamică (*sharia*). În ceea ce privește Coranul, considerăm

⁷⁷⁴ Muhammad b. Ibraheem AT-TUWAIJIRI, *The book of Nikah*, Buraidah, Cooperative Office for Call and Guidance, 2000, p. 8-13.

⁷⁷⁵ Muhammad ABDUL-RAUF, *Marriage in Islam*, s.l., Al Saadawi Publications, 1995, p. 79.

că există o mare discrepanță între diversele versete ale Coranului. Pe de o parte, femeia este privită ca egală cu bărbatul, fiind creați amândoi din aceeași substanță divină: „Voi, oameni! Temeți-vă de Domnul vostru care v-a creat dintr-un singur suflet, din care a creat și perechea, apoi din amândoi a răspândit mulțime de bărbați și femei. Temeți-vă de Dumnezeu asupra căruia vă întrebați și cinstiți pânțelele ce v-au purtat, căci Dumnezeu veghează asupra voastră” (*Coran* 4, 1). Sau, de asemenea, în alt loc este redată ideea egalității dintre bărbat și femeie: „Domnul lor le-a răspuns: „Eu nu las să se piardă nici o faptă bună a niciunuia dintre voi, bărbat ori femeie, făcută de unii către alții. Eu voi șterge relele celor care s-au pribegit, au fost izgoniți din casele lor, au suferit pe Calea Mea, au luptat și au fost uciși. Eu îi voi lăsa să intre în Grădinile pe sub care curg râuri ca răsplată de la Dumnezeu. La El este cea mai bună dintre răsplăți” (*Coran* 3, 195).

În ciuda proclamatului statut de egalitate al femeii, Coranul arată și dreptul bărbaților de a-și pedepsi fizic soția în cazul nesupunerii: „Bărbații sunt mai presus decât femeile, fiindcă Dumnezeu le-a dat întâietate asupra lor și fiindcă ei cheltuiesc din averi pentru ele. Femeile cinstite sunt pioase, păstrând în taină ceea ce Dumnezeu păstrează. Dojeniți-le pe cele de a căror neascultare vă este teamă! Părașiți-le în așternuturi! Loviți-le! Nu le căutați însă gâlceavă, dacă vă dau apoi ascultare. Dumnezeu este Înalt, Mare” (*Coran* 4, 34). Un alt pasaj din Coran stabilește o supunere a femeii bărbatului similar unei obiect, pentru plăcerea soțului: „Femeile voastre vă sunt vouă ogor. Duceți-vă la ogorul vostru cum veți voi, însă, înainte, faceți ceva și pentru sufletele voastre. Temeți-vă de Dumnezeu! Să știți că-L veți întâlni. Așa vestește-le credincioșilor!” (*Coran* 2, 233).

Rolul femeii este unul domestic, îngrijirea casei și nașterea copiilor. Chiar și în contemporaneitate, în ciuda

unor mișcări de emancipare în islam, femeia este subiect al multor interdicții în multe țări islamice. Discutând drepturile soților, Muhammad b. Ibraheem At-Tuwaijiri precizează o serie de drepturi pe care soțul le are asupra soției și/sau interdicții al căror subiect este femeia musulmană. Astfel, soțul își poate opri soția să iasă din casă fără permisiunea lui. De asemenea, el o poate opri să accepte o muncă de orice fel⁷⁷⁶. Alte restricții sunt legate de dreptul femeii de a călători singură, fără să fie însoțită de un membru al familiei.

Nesupunerea femeii include de asemenea refuzul relației sexuale. În acest caz, el trebuie să o sfătuiască spre a se teme de Allah, iar dacă ea continuă să îl refuze, poate să o forțeze în relația sexuală de câte ori dorește el, ceea ce echivalează cu un divorț conjugal în interpretarea altor societăți nemusulmane. Soțul poate chiar și să o pedepsească fizic, dar nu sever, rămânând însă totuși o formă a violenței domestice.

O altă condiționare a femeii musulmane este purtarea *hijab*-ului, care trebuie să acopere părțile corpului care pot atrage prin frumusețea lor. Nu doar în public, ci și față de propriul tată și de rudele masculine ale sale și ale soțului trebuie purtat *hijab*-ul. Același autor menționat anterior arată că divorțul este doar o prerogativă a soțului. „Aceasta se datorează faptului că el este mai preocupat de durabilitatea căsătoriei care l-a costat financiar [...] Pe de altă parte, este mai nesăbuită, mai puțin rezistentă și mai limitată ca gândire. Mai mult, ea nu trebuie să sufere consecințele la fel ca soțul”⁷⁷⁷. Totuși, în unele cazuri și în societăți musulmane mai permissive, este admis și divorțul cerut de femeie, cu condiția ca soțul să fie de acord⁷⁷⁸.

⁷⁷⁶ Muhammad b. Ibraheem AT-TUWAIJIRI, *op.cit.*, p. 21.

⁷⁷⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁷⁷⁸ Suad JOSEPH (ed.), *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* (EWIC), s.l., Brill Academic Pub, 2005, p. 159-160.

4.3. ATITUDINI PATRISTICE FAȚĂ DE MORALA CORANICĂ ȘI FAȚĂ DE ISLAM

4.3.1. Sfântul Ioan Damaschin

4.3.1.1. Contextul biografic

Primul dintre Părinții Bisericii care a fost nevoit să intre în contact cu adepții lui Mahomed a fost Sfântul Ioan din Damasc. În secolul al VII-lea, orașul de referință al sirienilor, Damasc, a căzut în mâinile musulmanilor, iar administrația bizantină a fost doar parțial înlocuită de cea islamică. Una dintre pozițiile importante din administrația locală era ocupată de către Mansur, bunicul Sfântului Ioan. Această poziție a fost transmisă, mai apoi, tatălui lui Ioan, Ibn Mansur, care a devenit „comandant al chestiunilor publice peste întreaga țară”, după cum ne mărturisește Ioan al Ierusalimului⁷⁷⁹. Cu toate aceste contacte cu lumea musulmană, familia Mansurilor era considerată o familie de creștini evlavioși care au păstrat credința ortodoxă chiar și „în mijlocul spinilor [...] fără să lepede nimic din dreapta credință după ce urmașii lui Hagar au ocupat orașul”⁷⁸⁰.

⁷⁷⁹ În ceea ce privește funcția pe care o ocupa Ibn Mnsur și responsabilitățile exacte pe care acesta le avea în administrația Damascului sunt foarte multe mențiuni care amintesc de multe atribuții exercitate în aparatul politico-administrativ islamic. Era numit: guvernator, emir, ministru al finanțelor publice etc.

⁷⁸⁰ Mihail Sirianul, *Chronique*, II, 492, apud Daniel J. SAHAS, *Sfântul Ioan Damaschinul. Despre islam*, Iași, Editura Doxologia, 2015, p. 58. Din bibliografia critică aflăm că totuși familia Mansurilor, din care au provenit doi patriarhi ai Ierusalimului: Serghie I și Ilie III (sec. IX) a rămas cu o pată neînțeleasă de către cei din afara Damascului. Este vorba despre capitularea Damascului în fața califatului, în care au fost implicați și strămoșii Sfântului Ioan care ocupau funcții în administrația vremii.

În ceea ce privește viața Sfântului Ioan Damaschinul, menționăm faptul că există mai multe texte care au încercat să creioneze profilul său biografic. Cel mai cunoscut și la îndemână text este cel din ediția lui J.P. Migne, *Vita Sancti Patris Nostri Joannis Damasceni, a Joanne Patriarchi Hierosolymitano Conscripta*. Patriarhul Ioan al Ierusalimului, care apare în titlu, nu este autorul vieții Sfântului Ioan Damaschinul, ci cel care a găsit o schiță a vieții acestuia în limba arabă, pe care a prelucrat-o mai apoi. Pe lângă această ediție, mai sunt și câteva variante în limba greacă: *Vita* lui Ioan al VI-lea / Ioan al VII-lea al Ierusalimului, *Sermo* a lui Constantin Acropolites, *Vita* de Ioan Merkouropoulos, *Vita* anonimă etc. Toate acestea ne arată faptul că Sfântul Ioan a avut o legătură strânsă cu Patriarhia Ierusalimului⁷⁸¹ și că limba arabă era familiară multor creștini care erau preocupați de apologetica creștină în fața ereziilor ismaelite.

După cum spuneam mai sus, bunicul Sfântului Ioan Damaschin a fost cel care a deținut o importantă poziție publică în administrația umayyadă a Damascului cucerit de către musulmani. După moartea acestuia, tatăl lui Ioan, Sargun ben Mansur, ocupă o poziție strategică și foarte importantă în structurile administrative imperiale, oferindu-i-se astfel un statut privilegiat. Acesta era socotit un fel de consilier al califului sau ministru de finanțe, această calitate fiind preluată după câțiva ani de către fiul lui, Sfântul Ioan Damaschin. Toate acestea i-au permis accesul la o educație aleasă, fiind, într-un fel sau altul, obligat de situație să învețe limba arabă și să cunoască temeinic religia islamică⁷⁸². Ba chiar mai mult, unii cercetători afirmă

⁷⁸¹ Sfântul Ioan Damaschinul a fost hirotonit de către Patriarhul Ierusalimului, iar mai apoi, retrîgându-se la Mănăstirea „Sfântul Sava”, a păstrat legăturile sale cu această patriarhie, mai ales în lupta iconoclastă.

⁷⁸² Daniel J. SAHAS, *op. cit.*, p. 77-79, 53.

faptul că Sfântul Ioan a ocupat o funcție mai înaltă decât tatăl său sau decât bunicul său⁷⁸³.

Aceste responsabilități, cu siguranță, au atras și unele obligații pe care Ioan Damaschinul ar fi trebuit să le onoreze. Este cert faptul că Sfântului Ioan i s-a propus convertirea la mahomedanism și se presupune faptul că acesta ar fi fost motivul îndepărtării sau plecării lui din Damasc. „Refuzând să treacă la mahomedanism, Ioan își împarte averea, «după porunca Domnului», la săraci și biserici, dă libertate robilor săi și se retrage, împreună cu fratele său, Cosma, la celebra Mănăstire palestiniană Sfântul Sava, de lângă Ierusalim”⁷⁸⁴. În acest loc, Sfântul Ioan va rămâne pentru tot restul vieții sale. A fost hirotonit preot și predica frecvent în Biserica Învierii din Ierusalim. Acest timp al vieții sale i-a oferit prilejul de a-și scrie importanta operă teologică pe care ne-a lăsat-o moștenire.

4.3.1.2. Atitudinea față de morala islamică

Sfântul Ioan se remarcă drept unul dintre marii Părinți ai Bisericii prin faptul că este un prim teolog sistematic clasic care realizează o cernere a doctrinei creștine de învățăturile străine duhului Bisericii. Principala sa lucrare, *Izvorul cunoștinței*, a scris-o ca răspuns la cererea fratelui său Cosma, episcop al Maiumei, următor al episcopului Petru, martirizat de către musulmani în 743. În această lucrare, o parte numită *De Heresibus* este consacrată sistematizării ereziilor timpului, identificate de către Sfântul Ioan. Ultimul capitol, anume *Erezia 100/101*, face referire la erezia

⁷⁸³ Joseph NASRALLAH, *Saint Jean de Damas. Son époque. Sa vie. Son oeuvre*, Paris, Office des Editions Universitaires, 1950, p. 71.

⁷⁸⁴ Constantin VOICU, Lucian-Dumitru COLDA, *Patrologie*, vol. III, București, Editura Basilica, 2015, p. 173.

ismaeliților / agarenilor / sarazinilor și exprimă limpede o unitate și o coerență teologică⁷⁸⁵.

În introducerea acestei cărți, ne este prezentată o parte istorică în care este subliniat succesul islamului în spațiul Orientului Apropiat și Mijlociu. În continuare, Sfântul Ioan enumeră numele sub care era cunoscută viitoarea religie propriu-zisă, deoarece până atunci, și mai târziu chiar, islamul era văzut ca o sectă creștină sau iudeo-creștină, ca o erezie desprinsă din creștinism. Se vorbește, de asemenea, și despre universul religios de dinainte de propovăduirea mesajului adus de către Mahomed. În conținutul textului, Sfântul Ioan afirmă limpede sursele creștine ale islamului și oferă anumite exemple tematice cu privire la această influență. Sunt expuse mai departe o serie de critici anticeștine ale mahomedanilor legate de Trinitate, de persoana divină a Mântuitorului Iisus Hristos, despre revelație, despre idolatrie, despre legi și principii, despre câteva sure din Coran ș.a.⁷⁸⁶.

Sfântul Ioan nu se sfiește deloc să critice dur religia islamică și să îl atace pe întemeietorul ei, pe Mahomed, pe care îl numește „profet fals” sau chiar „întemernic al Antihristului”:

„Mai există și superstiția ismaeliților care înșală poporul, care ține până astăzi, întemernicătoare fiind a Antihristului. Își are izvorul în Ismael, care i-a fost născut lui Avraam de Agar, și de aceea sunt numiți și agareni și israeliți. Ei sunt numiți și sarazini, ca unii care au fost izgoniți/lipsiți de Sarra, căci Agar i-a spus

⁷⁸⁵ Date despre autenticitatea textului și despre modul în care a fost tradus și prezentat în limbile moderne de către specialiști, precum și integrarea lui în șirul ereziilor tratate de către Sfântul Ioan, vezi Jean DAMASCÈNE, „Écrits sur l'Islam”, în *Sources chrétiennes*, prezentare, comentarii și traducere de Raymond le Coz, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 11-12.

⁷⁸⁶ Jean DAMASCÈNE, *op. cit.*, p. 75-76.

îngerului: «Sarrah m-a alungat lipsită». Aceștia, așadar, erau adoratori ai idolilor și venerau steaua dimineții și pe Afrodita pe care o numesc *Chaba* în graiul lor, care înseamnă mare; așadar, până în vremea lui Heraclie au fost neîndoielnic adoratori ai idolilor. De atunci, iată cu un fals profet s-a ivit în rândul lor”⁷⁸⁷.

Prima chestiune de factură morală abordată în acest text este legată de originea și natura binelui și a răului. Musulmanul îl interoghează pe creștin cu privire la autorul binelui și al răului, întrebându-l: „Cine este, după părerea ta, autorul binelui și al răului?”⁷⁸⁸. Creștinul îi răspunde că Dumnezeu este autorul binelui, iar diavolul și oamenii sunt cei răspunzători de tot răul din lume. În virtutea liberului arbitru, omul este liber să aleagă între bine și rău, Dumnezeu oferindu-i această libertate de care omul se poate bucura și prin care poate alege să ajungă la adevărata fericire. Coranul, spre deosebire de Biblie, în acest sens, promovează mai degrabă o viziune predestinată asupra destinului oamenilor, așa cum am arătat în subcapitolul de mai înainte.

Sfântul Ioan Damaschin a cunoscut cu siguranță textul Coranului, dacă nu în întregime, cel puțin în parte, deși în opera sa este amintită deja dispunerea textului în sure cu nume și ordonate cronologic. În urma lecturilor efectuate, Sfântul Ioan Damaschin caracterizează unele capitole ale Coranului drept „absurde, „ridicole” sau chiar „nebunești” Referindu-se la sura a patra (*Femeia / al-Nisā*), Sfântul Ioan se concentrează asupra chestiunii legate de căsătorie și de divorț, menționând faptul că „El (Mahomed) îngăduie prin

⁷⁸⁷ Sfântul IOAN DAMASCHIN, *De haeresibus. Capitolul 100*, în Daniel J. SAHAS, *op. cit.*, p. 191.

⁷⁸⁸ Jean DAMASCÈNE, „Écrits sur l’Islam” ..., p. 80 („Controverse entre un musulman et un chretien”).

lege că bărbatul fățiș poate avea patru soții și concubine, dacă poate o mie, adică pe cât de multe poate mâna sa întreține, în afara celor patru neveste”⁷⁸⁹. Autorul creștin amendează, de asemenea, și divorțul în termenii impuși de morala islamică: „Bărbatul poate divorța de cine dorește și poate să ia pe altcineva. Bărbatul nu ar trebui să trăiască din nou cu soția sa după ce a divorțat, dacă ea s-a căsătorit deja cu un altul. Iar dacă un frate divorțează de soția sa, alt frate se poate căsători cu ea”⁷⁹⁰. Tot la această capitol, Sfântul Ioan nu ezită să conteste calitatea de profet al lui Mahomed, având în vedere situația delicată din punct de vedere moral prin care el se căsătorește cu soția prietenului său Zayd⁷⁹¹.

În celelalte locuri din scrierea sa împotriva islamului, vorbind despre pasajele din Coran și ecoul lor moral în viața musulmanilor, se amintește de sura a 5-a (masa coborâtă din cer⁷⁹²) și despre mai multe practici specifice islamului. Spre exemplu, nota următoarele: „Mohamed a făcut o lege cum că bărbații și femeile să fie circumciși și a dat porunci ca să nu se țină sabbatul, nici să se boteze; și să se mănânce anumite mâncăruri interzise de Lege și să se abțină de la altele; și a interzis întru totul să se bea vin”⁷⁹³.

Sfântul Ioan Damaschin consideră islamul ca pe o nouă erezie apărută în universul religios oriental care la acea vreme era unul destul de fragmentat. Pe lângă aspectele de ordin dogmatic care reprezentau piatra de poticnire în dialogul cu musulmanii secolului al VII-lea, autorul creștin amendează devierile de ordin moral pe care Coranul și legea islamică

⁷⁸⁹ Sfântul IOAN DAMASCHIN, „De heresibus. Capitolul 100”, în Daniel J. SAHAS, *op. cit.*, p. 197.

⁷⁹⁰ *Ibidem*, p. 195.

⁷⁹¹ Jean DAMASCÈNE, „Écrits sur l’Islam” ..., p. 86.

⁷⁹² A se vedea capitolul 3.2.2.2.4. *Cina sau masa coborâtă din cer*.

⁷⁹³ Sfântul IOAN DAMASCHIN, „De heresibus. Capitolul 100”, în Daniel J. SAHAS, *op. cit.*, p. 199.

le prevedeau sau chiar le ridicau la rangul de virtute. Nefiind vorba despre slăbiciunea firii umane în a nu reuși să se su-tragă de la seducțiile păcatului, ci despre relativizarea unei legi morale aduse cu 600 de ani înainte de către Mântuitorul Iisus Hristos, Sfântul Ioan este destul de aspru cu cei care au îmbrățișat învățăturile lui Mahomed, pe care îl consideră un profet fals și un om total imoral.

4.3.2. Theodor Abū Qurrah

4.3.2.1. Contextul biografic

În ceea ce privește viața lui Theodor Abū Qurrah există unele aspecte care nasc numeroase incertitudini ce se referă la perioade din viața lui și la elemente care sunt definitorii pentru stabilirea cu exactitate a paternității teologiei sale. Legat de locul nașterii sale nu există îndoieli, specialiștii fiind de părere că s-a născut la Edessa, unde și-a pus primele baze ale teologiei pe care o va dezvolta mai târziu⁷⁹⁴. Unul dintre argumentele referitoare la locul nașterii sale îl găsim în capitolul 23 al *Tratatului despre cinstirea sfin-telor icoane*, unde găsim următoarea afirmație: „Vom aminti și despre icoana lui Hristos, Domnul nostru, născut din Sfânta Fecioară Maria, deoarece în cetatea noastră, Edessa «cea binecuvântată», această icoană este cinstită cu mult devotament din partea credincioșilor” Pe lângă această mențiune personală a lui Theodor, avem și mărturia lui Mihail Sirianul în care consemnează faptul că „un calcedonian din Edessa, numit Theodoricus [...] care a fost pentru scurtă

⁷⁹⁴ Edessa era un oraș cu o însemnătate pentru creștini, mai ales în ceea ce privește legătura acestora cu icoanele, ținând seama de tradiția icoanei nefăcută de mână, trimisă regelui Abgar de către Însuși Iisus Hristos. Vezi, Leonid USPENSKY, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, studiu introductiv și traducere de Teodor Baconsky, București, Editura Anastasia, 1994, p. 28.

vreme episcop de Harran, a fost depus de către patriarhul Theodoreus⁷⁹⁵.

Dacă în ceea ce privește locul nașterii, majoritatea specialiștilor optează pentru orașul Edessa, în ceea ce privește anul nașterii, cercetările specialiștilor au propus mai multe date diferite. O parte a cercetătorilor optează pentru diferiți ani din prima jumătate a secolului al VIII-lea, iar altă parte plasează nașterea lui în primii ani din a doua jumătate a secolului amintit. Cei care optează pentru prima jumătate a veacului au ca prim argument raportul maestru-ucenic dintre Sfântul Ioan Damaschin și Teodor, fapt vizibil prin ideile teologice prezentate în operele celui din urmă⁷⁹⁶. Cei care susțin data nașterii lui Abū Qurrah în anul 750 sau mai târziu se bazează pe informația furnizată de către Mihail Sirianul⁷⁹⁷. Indiferent de anul exact al nașterii lui Teodor un lucru este cât se poate de cert, anume faptul că a fost foarte puternic influențat de viziunea teologică a Sfântului Ioan Damaschin și, în pofida unui context politico-religios nefavorabil, a rămas fidel ortodoxiei patristice după care și-a orientat întreaga operă, inclusiv iconologia.

⁷⁹⁵ *** *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, édité et traduit en français par J.-B. Chabot, tom. III, Paris, Ernest Leroux Publishing, 1905, p. 32.

⁷⁹⁶ Unul dintre titlurile tratatelor sale împotriva sarazinilor (musulmanilor) se referă direct la relația pe care Abū Qurrah o întreține cu Sfântul Ioan, vezi PG 94, 1596B (Tratatul 18); *** *Un traité des oeuvres arabes de Theodore Abou-Kurra eveque de Haran*, publié et traduit en français par P. Constantin Bacha, Tripoli-Rome-Paris, Ernest Leroux-Paul Geuthner Publishing, 1905, p. 4; Joseph NASRALLAH, Rachid HADDAD, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle*, tom. I, Louvain, Peeters, 1988, p. 107 sqq.; Joshua BLAU, „A Melkite Arabic Literary *lingua franca* from the Second Half of the First Millennium”, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1/1994, p. 14-16.

⁷⁹⁷ Teodoro ABU QURRAH, *La libertà*, Torino, Zamorani Publishing, 2002, p. 24; *** *A treatise on the veneration of the holy icons written in arabic by Theodore Abū Qurrah, bishop of Harrān (C.755-C.830 A.D.)*, transl. into english, with introduction and notes by Sidney H. GRIFFITH, Leuven, Peeters Publishing, 1997, p. 11-12.

Referitor la educația teologică solidă pe care a dovedit-o, specialiștii au opinat că aceasta și-a însușit-o, într-o primă fază, chiar în localitatea natală⁷⁹⁸. Numele pe care acesta îl poartă ne îndreptățește să considerăm că s-a născut într-o familie cu tradiții creștine consistente⁷⁹⁹, care i-a putut oferi o bună educație religioasă. Desăvârșirea înțelegerii sale teologice este legată de prezența sa la Mănăstirea Sfântul Sava⁸⁰⁰, cu toate că unii specialiști se opun vehement acestei ipoteze⁸⁰¹. Contextul și forma în care Theodore își concepe scrierile sale teologice ne îndreptățește să credem că a avut, totuși, o legătură cu ambianța acestei mănăstiri importante a Ortodoxiei orientale din perioada respectivă.

Despre perioada eventualei sale șederi la Mănăstirea „Sfântul Sava” nu se pot afirma cu precizie anii sau durata. Există mai multe ipoteze ale specialiștilor, dintre care cei mai mulți, consideră că acesta s-a retras la această mănăstire după ce a fost înlăturat din scaunul episcopal de Harran de către patriarhul Theodore⁸⁰². Motivele pentru care se presupune în unanimitate că a fost suspendat din această demnitate sunt legate de poziția sa teologică calcedoniană (maximiană) și de susținerea cultului sfintelor icoane, cunoscut fiind faptul că Theodore era un iconoclast con-

⁷⁹⁸ Cetatea Edessei a avut un rol important în dezvoltarea teologiei ortodoxe și în încercările ei de a se delimita de numeroasele erezii din creștinism sau din păgânism. Judah Benzion SEGAL, *Edessa: The Blessed City*, London, Gorgias Press, 2005.

⁷⁹⁹ Theodore ABŪ QURRA [ثيودور قرقي] în Moustafa CHOUËMI, Charles PELLAT, *Dictionnaire arabe-français-anglais*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964.

⁸⁰⁰ Sidney H. GRIFFITH, „Reflections on the Biography of Theodore Abū Qurrah”, în *Parole de l'Orient*, 18/1993, p. 143-170; Robert SCHICK, „Christian Life in Palestine during the Early Islamic Period”, în *The Biblical Archaeologist*, 4/1988, p. 238-239.

⁸⁰¹ John C. LAMOREAUX, „The Biography of the Theodore Abū Qurrah Revisited”, în *Dumbarton Oaks Papers*, 56/2002, p. 25-40.

⁸⁰² Sidney H. GRIFFITH, „Reflections on the Biography...”, p. 167.

vins⁸⁰³. În toate aceste perioade critice pentru teologia ortodoxă, Mănăstirea „Sfântul Sava” reprezenta un loc unde iconologia ortodoxă și hristologia calcedoniană erau apărate cu strășnicie.

Despre episcopatul său la Harran, cei mai mulți cercetători consideră că a fost suspendat în anul 785. Revenind pe scaunul episcopal în jurul anului 800, odată cu moartea lui Theodoret, a păstorit până la sfârșitul vieții sale, în jurul anului 829⁸⁰⁴. În încercarea neobosită de a răspândi teologia ortodoxă, Abū Qurrah este surprins în Alexandria, unde existau puternice comunități monofizite (copte), și chiar în Armenia, unde a fost chemat de către prințul Ashot Msaker să restaureze diofizitismul. Cu toate că eforturile sale aproape că se apropiau de succes, totuși, într-un context socio-religios nefavorabil, comunitățile armenie au înclinat balanța mai mult spre hristologia necalcedoniană.

4.3.2.2. Atitudinea față de morala islamică

Opera lui Theodore Abū Qurrah are un caracter cât se poate de complex și de eterogen, tratând teme de doctrină, morală, teologie a religiei și altele. *Patrologiae Graeca* (J.-P. Migne) prezintă un număr de 43 de tratate în limba greacă, traduse și în latină, care aparțin lui Abū Qurrah. Majoritatea dintre acestea sunt redactate cu un scop apologetic și polemic, apărând ortodoxia în fața ereziilor și a religiilor necreștine, în special a islamului, religie pe care acesta o cunoștea foarte bine. Pe lângă aceste scrieri există și numeroase variante și chiar unele texte străine de edițiile grecești. Acestea au putut fi cercetate abia la sfârșitul secolului al XIX-lea, fiind traduse din limba arabă.

⁸⁰³ John C. LAMOREAUX, „The Biography of...”, p. 153.

⁸⁰⁴ *** *A treatise on the veneration...*, p. 9-11.

Complexitatea operei sale îl mandatează pe Theodore drept un *mutakallim* creștin, fiind menționat de către numeroși teologi musulmani ai vremii și ai posterității⁸⁰⁵. De asemenea, numele lui nu a fost deloc ocolit nici în școlile de prestigiu ale lumii islamice⁸⁰⁶, fiind cel mai des combătut teolog creștin care a scris în limba arabă. Din polemica anti-islamică a lui Abū Qurrah, teologii musulmani și-au putut constitui o apologetică dogmatică îndreptată spre creștinism.

În ceea ce privește partea morală, Abū Qurrah face numeroase mențiuni legate de modul de viață al musulmanilor, care vădea multe aspecte ce puteau fi condamnate atât de morala coranică, cât mai ales de morala creștină. Cu toate acestea, el nu se oprește la aceste observații referitoare la viața de zi cu zi a musulmanilor, ci concepe o întreagă operă dogmatico-morală creștină defensivă cu multe inserții ofensive la adresa islamului. În acest sens, a vorbit despre importanța Sfintei Treimi în viața creștinilor, despre teologia întrupării Domnului Iisus Hristos și despre trăirea unei vieți sacramentale în Biserică.

Importante pentru noi rămân argumentele sale dezvoltate în polemica cu musulmanii referitoare la orientarea din timpul rugăciunii (spre Ierusalim sau spre Mecca), referitoare la cinstirea sfintei cruci și a sfintelor icoane⁸⁰⁷. De asemenea, teologul sirian, comparând des în scrierile sale cele două sisteme de teologie, definește creștinismul ca fiind adevărata

⁸⁰⁵ Bayard DODGE, *The Fihrist of al-Nadīm: a Tenth Century Survey of Muslim Culture*, New York, 1970, p. 46, 394 *apud* Sidney H. GRIFFITH, „Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract...”, p. 55.

⁸⁰⁶ Sidney H. GRIFFITH, *The Church in the shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the world of islam*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2008, p. 129 *sqq.*

⁸⁰⁷ Oliviu-Petru BOTOI, „The issue of the written and iconic signifier in the theology of the Theodore Abu Qurrah”, în Dumitru A. VANCA, Mark J. CHERRY, Alin ALBU (eds.), *Ars Liturgica. From the image of Glory to the images of the idols of Modernity*, vol. I, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2017, p. 247-259.

religie care există și care ar putea exista pe pământ⁸⁰⁸. Și de ar trăi departe de civilizație, în munți, spune el, atunci când ar veni coborî din pustie și ar descoperi lumea din cetăți și orașe, în mod natural, creștinismul i-ar părea cea mai bună religie care poate exista.

4.3.3. *Manuel al II-lea Paleologul*

4.3.3.1. *Contextul biografic*

În cea de-a doua jumătate a secolului al XIV-lea, istoriografia consemnează una dintre cele mai dificile perioade pentru Imperiul Bizantin. Otomanii se anunțaseră deja de o vreme ca fiind un pericol serios pentru bizantini, fapt ce periclita stabilitatea politică și amenința dezvoltarea culturală și statornicia religioasă a tuturor creștinilor. Cu toate acestea, momentul capitulării Constantinopolului în fața valului otoman a fost amânat până în 1453. La acest fapt au contribuit perspicacitatea și diplomația unor împărați bizantini care au purtat tratative cu puterea islamică în vederea menținerii autonomiei politice și militare. Chiar dacă situația geopolitică nu era una stabilă, cultura bizantină cunoștea o perioadă de înflorire din mai multe puncte de vedere. Cu toată admirația și prețuirea trebuie să considerăm și aportul important pe care l-au adus, la edificarea acestei culturi nepieritoare, unii dintre conducătorii politici ai acestui Imperiu. Deși prinși în treburi pe care politica statului le cerea, ei nu au prețat să sprijine creația culturală a poporului lor și uneori chiar să-și aducă contribuția personală la consolidarea acesteia prin opere, de multe ori, de o valoare apreciabilă.

⁸⁰⁸ Alexander TREIGER, „New works by Theodore abu Qurra preserved under the name of Thaddeus of Edessa”, în *Journal of Eastern Christian Studies*, 68/2016, p. 7.

Între acești împărați care au știut să îmbine destul de armonios activitatea politică cu cea culturală, trebuie amintit și Manuel al II-lea Paleologul (1391-1425), împărat care încă de mic a fost martor la evenimente dintre cele mai grave, ce împărțeau familia sa și agitau Imperiul. Dar această situație grea nu l-a împiedicat să se cultive din punct de vedere intelectual, studiul constituind pentru el un mare câștig și o împlinire personală ceea ce explică, în mare parte, numărul destul de mare, aproximativ 109, al operelor sale⁸⁰⁹. Raportând creația culturală a lui Manuel al II-lea Paleologul la atmosfera culturală în care a trăit și în care s-a format, ne putem da seama că epoca sa a determinat în cea mai mare parte formația sa intelectuală. E suficient să amintim numai pe câțiva dintre creatorii culturali ai secolului al XIV-lea ca să ne dăm seama de ambianța în care s-a născut, a crescut și a fost educat Manuel al II-lea. Astfel, Teodor Metochitul (1260-1322), Nicefor Gregoras (1295-1359), Nicolae Cabasila (1320-1388), Dimitrie Cydones (1324-1397/98), precum și contemporanii săi Gemisto Plethon (1389-1472) și Bessarion (1395-1472) sunt câteva dintre personalitățile acestei perioade⁸¹⁰.

Una dintre cele mai originale opere, și mai interesante pentru lucrarea noastră, este cea cunoscută sub numele de *Dialoguri cu un musulman*⁸¹¹. Interlocutorii lucrării abordea-

⁸⁰⁹ Thomas KHOURY, „L'empereur Manuel II Paléologue (1350-1425). Esquisse bibliographique”, în *Proche-Orient Chrétien*, 15/1965, p. 128-129.

⁸¹⁰ Nicolae MITRU, „Morala islamică oglindită în lucrarea «Διάλογος» al lui Manuel al II-lea Paleologul”, în *Ortodoxia*, 3/1972, p. 460.

⁸¹¹ În titlul original, lucrarea apare sub denumirea de *Din partea celui mai pios Basileu, prieten al lui Hristos, Manuel Paleologul, către fratele său cel mai iubit, Theodor Paleologul, Dialog cu un anume persan, Mudarris, din Ancyra Galiiței*, vezi Manuel II PALÉOLOGUE, *Entretiens avec un musulman*. 7^e Controverse, introduction, texte critique, traduction et notes par Théodore Khoury, col. *Sources chrétiennes*, nr. 115, Paris, Les Editions du Cerf, 1966, p. 28-29.

ză împreună chestiuni divergente care au constituit puncte de controversă de-a lungul secolelor între creștini și musulmani. Opera lui Manuel al II-lea Paleologul ni-l descoperă ca un „bun teolog, versat în limba clasică, dialectician rafinat, stilist perfect”⁸¹² și un adept consecvent al tradiției ortodoxe bizantine. Originalitatea lucrării constă în faptul că Manuel renunță, de cele mai multe ori, la argumentul scripturistic, făcând adesea recurs la rațiune și la argumentul „ad hominem”, și totodată el relatează un dialog care a avut loc în mod real și la care a participat el însuși. Cu atât mai mult trebuie evidențiat acest caracter de originalitate a lucrării lui Manuel, cu cât literatura bizantină relativă la islam, printre ai cărui reprezentanți e destul să enumerăm doar pe Sfântul Ioan Damaschin, Teodor Abu-Kurrah, Niceta de Bizanț și Ioan al VI-lea Cantacuzino, nu face uz de aceste discuții care să-și fi păstrat caracterul lor întâmplător⁸¹³.

Dialogul între Manuel și musulmanul Muddaris a avut loc cel mai probabil în iarna anului 1390⁸¹⁴, când Manuel, însoțit de un corp expediționar bizantin, a fost obligat să ia parte la campaniile lui Baiazid în Asia Mică. Astfel, Manuel a locuit în Ancyra, la un bătrân musulman pe nume Muddaris, ce era un profesor literat, cu care a întreținut câteva discuții referitoare la creștinism și islam. Aceste discuții, care au luat un caracter organizat și la care participa, de obicei, o asistență destul de numeroasă au fost inițiate la insistențele lui Muddaris care dorea să cunoască religia creștină de la o sursă cât mai autorizată și nu indirect, cum se întâmplase până atunci. Redactarea definitivă a acestor discuții a avut loc mai târziu, între anii

⁸¹² Manuel II PALÉOLOGUE, *Entretiens avec un musulman.....*, p. 18.

⁸¹³ *Ibidem*, p. 19.

⁸¹⁴ După unii cercetători, este vorba despre iarna anului 1391, având în vedere datele istoriografice bizantine.

1394-1399⁸¹⁵. Împăratul Manuel a reconstituit acest dialog în funcție de notițele și de amintirile sale, întrebuițând, bineînțeles, uneori și artificii literare. Lucrarea, în redactarea ei definitivă, cuprinde 26 de controverse.

4.3.3.2. Atitudinea față de morala islamică

În lucrarea noastră ne vom referi mai mult la textele cu privire la valorile morale comparate între religia creștină și cea musulmană. Dacă pentru cei mai mulți dintre autorii creștini care au interacționat cu musulmanii și au întreținut controverse teologice, temele morale reprezentau un suport doctrinar prin care încercau să arate superioritatea creștinismului față de islam și modul în care islamul a preluat o parte din tradiția creștină pe care nu a înțeles-o în profunzimea ei, convertindu-i sensul și transformând-o în forme de pseudo-moralitate, Manuel al II-lea Paleologul vădește o preferință pentru temele morale din pur interes personal. Pe lângă această lucrare la care facem referire, și în alte opere a tratat teme cu caracter moral⁸¹⁶.

Cei doi interlocutori vorbesc despre valorile morale, referindu-se la *Legea lui Moise*, *Legea lui Hristos* și *Legea lui Mahomed*. Argumentarea lui Manuel urmează următorul raționament. Autorul afirmă faptul că *Legea lui Moise* are o origine divină ce a fost probată de mai multe ori prin diferite semne supranaturale consemnate în textul Vechiului Testament. Față de aceasta, *Legea lui Mahomed* este un

⁸¹⁵ Berger DE XIVREY, „Mémoire sur la vie et les ouvrages de l'empereur Manuel Paléologue”, în *Mémoires de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, tome XIX, 2, Paris, 1833, p. 32, *apud* Manuel II PALEOLOGUE, *Entretiens avec un musulman...*, p. 131.

⁸¹⁶ Manuel PALAIOLOGOS, *Dialogue with the Empress - Mother on Marriage*, introduction, text and translation by Athanasios D. Angelou, Vienna, Academie der Wissenschaft, 1991.

simplicu produs uman ce nu poate oferi aproape nimic bun oamenilor⁸¹⁷. Ceea ce poate fi totuși găsit bun în Legea lui Mahomed este preluat din Legea lui Moise, acest lucru fiind vizibil prin câteva trăsături clasice, cum ar fi monoteismul absolut și circumcizia⁸¹⁸. Ceea ce este propriu doar Legii lui Mahomed este rău și chiar inuman, iar în acest sens autorul creștin oferă mai multe exemple legate de violență, sclavagism, omor etc.⁸¹⁹. În concluzie, Legea lui Mahomed nu are nimic propriu care să fie bun, motiv pentru care nici nu s-ar putea numi, de fapt, lege⁸²⁰.

Contraargumentarea musulmanului Mudarris vine cu următoarele afirmații: „Legea lui Hristos este frumoasă și bună și este superioară Legii vechi (a lui Moise n.n.), dar a mea este superioară ambelor legi”⁸²¹. Legea creștină este foarte rigidă și dură, este o lege înaltă, dar din cauza exceselor sale aceasta nu poate fi atinsă de oameni, spunea Mudarris. Pentru aceasta Legea lui Mahomed ar acoperi neajunsurile Legii lui Moise și ar diminua excesele Legii lui Hristos, fiind o adevărată cale a virtuții⁸²². Printre excesele despre care vorbește Mudarris se numără: iubirea vrăjmașilor, lipsa îngrijirii de cele ale trupului, anularea legii talionului, fecioria și celibatul etc.⁸²³ Prin toate acestea, legea creștină nu ar fi o lege bună pentru oameni și nu ar avea autenticitate divină.

În răspunsul său, Manuel al II-lea subliniază faptul că există mari contradicții în gândirea lui Mudarris, afirmând că Legea lui Hristos este bună, pe de o parte, iar apoi atacând-o vehement, pe de altă parte. Manuel afirmă limpe-

⁸¹⁷ Manuel PALÉOLOGUE, *La 7^e Controverse*, 1b și 2a,b.

⁸¹⁸ *Ibidem*, 2c.

⁸¹⁹ *Ibidem*, 3a,b,c,d.

⁸²⁰ *Ibidem*, 3e,f.

⁸²¹ *Ibidem*, 5a, p. 149.

⁸²² *Ibidem*, 5b,c,d, p. 149-151.

⁸²³ *Ibidem*, 5e,f,g,h, p. 151-155.

de faptul că prescripțiile Legii lui Hristos sunt posibile atât timp cât omul vrea să le împlinească, totul ținând de actul voinței umane. De asemenea, apologetul creștin face și o distincție între poruncile Evangheliei, care sunt necesare mântuirii, și sfaturile evanghelice, care se adresează celor care doresc să se desăvârșească și să trăiască încă de pe pământ o viață mistică⁸²⁴. Se vorbește despre viața petrecută în sfințenie și despre raportul de filiație și paternitate dintre omenire și Dumnezeu-Tatăl.

Într-o argumentare simplă, dar extrem de logică și pertinentă, Manuel al II-lea utilizează sentințele lui Mudarris pentru a demonstra falsitatea Legii lui Mahomed. Autorul creștin refuză să facă mențiuni textuale la aspecte concrete din viața lui Mahomed care trădează principiile moralei naturale, însă încearcă să demonstreze faptul că acesta a împrumutat precepte ale Legii vechi și ale Legii creștine, după bunul său plac sau după interesele sale personale. Manuel spune că dacă Legea lui Mahomed a perfectat Legea lui Hristos, atunci Mahomed este un profet. Dar atunci proclamația că Iisus Hristos este „duhul, cuvântul și sufletul lui Dumnezeu”, preluată din Coran, ar trebui să fie asumată de către toți musulmanii. Mai departe, dacă Legea lui Hristos este mai bună decât cea a lui Moise, având în vedere faptul că Iisus a transformat și spiritualizat unele aspecte ale vieții sociale, atunci de ce Mahomed preia în continuare precepte ale vechii Legii în pofida celor propovăduite de Domnul Hristos⁸²⁵.

Manuel și-a pus în acest dialog speranța de a converti pe doctorul musulman la creștinism. Eșecul său îl atribuie unor motive de ordin psihologic: vârsta înaintată a musulmanului și dificultatea de a renunța la bogăție și la onoruri, precum și starea de prosperitate a musulmanilor față de sta-

⁸²⁴ *Ibidem*, 9b,c și 10a,b și 11b,c, p. 159-165.

⁸²⁵ *Ibidem*, 27a,b și 28d.

rea destul de precară a creștinilor amenințați de cucerire. Mai adaugă la aceste motive și limbajul creștin care era puțin sau chiar deloc accesibil musulmanilor. O altă dificultate a fost și folosirea unui interpret, dat fiind faptul că Manuel nu știa limba turcă, iar Muddaris nu cunoștea limba greacă. Traducătorul, nefiind un bun teolog, nu putea să redea întocmai gândirea celor doi interlocutori⁸²⁶. Considerând aceste dificultăți și bineînțeles și pe cea mai evidentă – adică diferențele, de cele mai multe ori radicale, de concepție doctrinară și morală între cele două religii – intuim adevăratul context ce a determinat eșecul lui Manuel.

Având în vedere expunerea operei, am putea să spunem că nici nu se poate vorbi despre un dialog în sensul strict al cuvântului, ci mai degrabă despre un monolog alternativ. Fiecare își expune concepția sa și fiecare o consideră ca fiind cea mai bună. Puncte de interferență au fost prea puține și acestea de o mică însemnătate. Fiecare dintre interlocutori se instalase în limitele credinței sale și dorea să o impună celuilalt, încercând să-i dovedească superioritatea. Deci o viziune religioasă determinată caracterizează dialogul celor doi în care obiecțiile și răspunsurile sunt un fel de reflecții paralele asupra unor puncte care practic nu se întâlnesc niciodată. Nici unul n-a încercat să suprapună, cel puțin parțial, diferitele noțiuni, perspectivele religioase ale interlocutorului său. În acest fel, argumentul rațional, folosit cu precădere de cei doi, este un argument rațional teologic. Pentru reușita întreprinderii lui Manuel trebuia găsit un plan și un limbaj comun de înțelegere.

În cele din urmă, rezultatul negativ al acestui dialog, privit în contextul intenției inițiale a lui Manuel, acela de a-l converti la creștinism pe Muddaris, nu trebuie să-i di-

⁸²⁶ Nicolae MITRU, *art. cit.*, p. 474.

minueze, în totalitate, rostul și consecințele lui. Căci, privit prin prisma dorinței musulmanului, aceea de a cunoaște religia creștină de la o sursă autorizată cum a fost Manuel, dialogul și-a atins, dacă nu totalmente cel puțin în parte, rostul său. Apoi trebuie să adăugăm atmosfera de deplină înțelegere și respect în care s-au desfășurat aceste convorbiri, atmosferă care trebuie apreciată atât în contextul relațiilor creștino-musulmane din secolele al XIV-lea și al XV-lea ca și în perspectiva dialogului cu necreștinii din epoca contemporană. Argumentele lui Manuel sunt bazate și pe citate biblice, dar și pe exemplele din viața cotidiană a creștinilor. De multe ori, Manuel amendează textul coranic ca fiind unul cu inserții de ordin imoral, prin care credinciosul musulman nu poate cunoaște adevărata lege morală prin care omul se poate desăvârși.

4.4. ORIENTĂRI ȘI PERSPECTIVE ACTUALE ÎN PROBLEMATICA RAPORTULUI DINTRE MORALA BIBLICĂ ȘI MORALA CORANICĂ

4.4.1. Aspecte ale dialogului interreligios creștino-islamic contemporan

4.4.1.1. *Dialogul interreligios dintre creștini și musulmani*

Dialogul interreligios constituie una dintre cele mai uzitate căi de înțelegere a religiilor și de rezolvare a conflictelor de diferite naturi care au la bază chestiuni de nuanță religioasă. În ceea ce privește acest demers au existat și există poziții radicale care stigmatizează orice încercare firească de a te apropia de cel de altă credință față de a ta, de a-l cunoaște mai bine și de a încerca să îl înțelegi. Într-o

anumită abordare, dialogul interreligios are o dimensiune pragmatic moralistă cu privire la problemele societății⁸²⁷, dar el trece apoi și în latura sa doctrinară, prin care Ortodoxia proclamă adevărul ei mântuitor și identifică „fragmente din acest adevăr”⁸²⁸ în celelalte religii cu care dialoghează, în spiritul tradiției creștine și a duhului patristic.

În ultimii 50 de ani și cu precădere după anii 2000, dialogul interreligios s-a intensificat destul de mult în întreaga Europă, dar și în România. „În zilele noastre, efortul descifrării simbolurilor sacre ale altor religii, precum și studiul plin de înțelegere al mesajului lor existențial, este crucial. Religiile, ca sisteme, conțin desigur atât elemente pozitive, cât și negative. În abordarea și considerarea sistemelor religioase concrete astăzi trebuie să evităm atât entuziasmul facil, cât și critica disprețuitoare”⁸²⁹. Cercetătorul trebuie să aleagă calea onestității și dorința de a cunoaște adevărata esență a credinței celuilalt, fără intenția de a o critica vehement sau de a o imita. Dialogul propune mai degrabă „dezvoltarea a ceea ce este mai autentic mai profund și mai frumos din ceea ce o religie posedă [...] și cu aceste daruri să se adreseze societății civile într-o manieră pașnică și ziditoare”⁸³⁰.

Cât privește dialogul creștino-islamic, tradiția dialogului dintre cele două religii monoteiste este îndelungată. Chiar încă din vremea lui Mahomed am putea vorbi despre un dialog între creștinism și islamul *avant-la-lettre* reprezentat de Mahomed. Apoi, de asemenea, pot fi amintite legăturile

⁸²⁷ Ierótheos [VLACHOS], Mitropolitul Nafaktosului, *Vechea și noua Romă. De la Tradiția ortodoxă la tradițiile Apusului*, traducere din limba neogreacă de proto-singhel Teofan Munteanu, Iași, Editura Doxologia, 2017, p. 442.

⁸²⁸ Nicolae ACHIMESCU, *Religii în dialog*, Iași, Editura Trinitas, 2006, p. 59.

⁸²⁹ Anastasios YANNOULATOS, „Probleme și perspective ale dialogului interreligios: o viziune ortodoxă răsăriteană”, traducere de drd. Ioan Filimon, în *Altarul Reîntregirii*, 1/2014, p. 237-238.

⁸³⁰ *Ibidem*, p. 245.

dintre creștinii arabi și sirieni și primii ucenici ai lui Mahomed, unii dintre aceștia provenind chiar din medii pseudo-creștine. O serie de dialoguri creștino-musulmane instantane s-au petrecut între secolele VII-XI, după care au luat forme oficializate⁸³¹, stabilite între autoritatea otomană expansiv cuceritoare și Biserica Răsăritului amenințată de invazia musulmanilor. Formele de dialog din Evul Mediu reprezentau adevărate dispute, uneori cu caracter public, între reprezentanți de seamă ai creștinismului și ai islamului⁸³², fiind elaborate ulterior mai multe lucrări de teologie comparată.

Dialogul contemporan dintre creștini și musulmani, aflat în a cincea fază a parcursului său istoric, după unele clasificări academice⁸³³, s-a dezvoltat foarte mult în ultimii ani urmare a contextului social migraționist din Europa ultimilor ani. Începând cu anul 1985, a (re)intrat în acest dialog și Biserica Ortodoxă prin implicarea Centrului Ortodox al Patriarhiei Ecumenice. Din partea musulmanilor purtătorul de dialog este Academia Iordaniană de Cercetare a Culturii Islamice (fundația Al-Albait), sub patronajul prințului moștenitor Al-Hassan⁸³⁴. Primele întâlniri au avut în vedere probleme generale legate de înțelegerea importanței dialogului și a educației.

Dialogul presupune și o formă a mărturisirii, a evangelizării și a proclamării credinței⁸³⁵. Evident că în cadrul

⁸³¹ Martin TAMCKE, *Creștinii în lumea islamică. De la Mahomed până în prezent*, traducere din limba germană de Cătălin Ștefan Popa, București, Editura Nemira, 2018, p. 97-100.

⁸³² Caius CUȚARU, „Încercări de dialog creștino-islamic în Evul Mediu”, în *Teologia*, 3/2004, p. 313-314.

⁸³³ Adrian BOLDIȘOR, „Poziția ortodoxă față de dialogul interreligios. Dialogul cu islamul”, în *Revista Teologică*, 2/2010, p. 217.

⁸³⁴ Damaskinos PAPANDREOU, „Rolul Ortodoxiei în dialogul dintre Creștinism și Islam”, traducere de Ioan Filimon, în *Altarul Reîntregirii*, 2/2014, p. 206.

⁸³⁵ Mihai HIMCINSCHI, *Misiune și dialog. Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003, p. 216.

unor astfel de discuții se impun limite și responsabilități, însă în acest demers „se va folosi o metodă comparativă prin care se va vedea ce au în comun religiile implicate în dialog, apoi se va promova unitatea lor de relație care va duce la o convergență istorică și eshatologică”⁸³⁶. În acest fel, și în cazul cercetării noastre și a subiectului abordat cu privire la raportul dintre morala biblică și cea coranică putem vorbi despre adoptarea unui asemenea demers, însă realitatea istorică a genezei și redactării Coranului nu este acceptată în toate mediile musulmane, chiar nici în unele cu caracter academic. În acest fel, dialogul poate suferi leziuni sau poate fi afectat, fiind exploatate alte dimensiuni ale textului sacru ce pot suporta o perspectivă comună.

În dialogul creștin-islamic s-a pus problema textului coranic al cărui conținut este puternic amprentat de istorisirile și învățăturile Sfintei Scripturi⁸³⁷ și au fost stabilite tipuri hermeneutice comune care generează valori și atitudini pro-viață, de susținere a dreptății, de mărturisire a credinței monoteiste și de lucrare a faptelor bune puse în slujba semenului. Dar, în acest proces este destul de greu să fie trecute cu vederea anumite trăsături ale Coranului care vădesc destul de clar o serie de „contrafaceri, false interpretări și inconsecvențe”⁸³⁸. Astfel, prin dialogul interreligios putem să înțelegem mai bine poziția celor diferiți de noi cu privire la ceea ce credem noi despre ei și să încercăm ca orice convingere a mărturisirii credinței personale să fie punctul pe care dorim să îl intensificăm.

În relația cu islamul și cu morala coranică, atenția noastră nu ar trebui să se canalizeze asupra unei acțiuni de eu-

⁸³⁶ *Ibidem*.

⁸³⁷ Nicolae ACHIMESCU, *Religii în dialog...*, p. 65.

⁸³⁸ Ioan FILIMON, „Dialogul creștin-islamic”, în *Mărturie și slujire misionară în societatea contemporană*, [Școala Internațională de Vară a Doctoranzilor Teologi], Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2013, p. 332.

ropenizare a islamului sau de împlânzire în spirit creștin a hermeneuticii coranice, ci, mai degrabă, spre o adevărată înțelegere a universalității mesajului biblic. În contextul unui creștinism pasiv, neasumat la modul ființial, misiunea noastră nu are putere în fața musulmanilor convinși de credința lor. „Ca atare nu islamul trebuie reformat în Europa, ci creștinismul [...] deoarece lumea creștină actuală are nevoie de o nouă convertire la mesajul evanghelic [...] adică trezirea lui la adevărata viață, la adevărata conștiință creștină”⁸³⁹.

4.4.1.2. *Perspectiva teologică a părintelui Andrei Scrima și „întâlnirea religiilor”*

În ceea ce privește dialogul creștin-islamic, o perspectivă interesantă ne este oferită de către părintele Andrei Scrima. Trecând peste parcursul său biografic, din țară și din străinătate, trebuie să precizăm faptul că viața marelui teolog român este marcată de multe evenimente importante pentru toată lumea creștină⁸⁴⁰. Se impune categoric să amintim de rolul pe care l-a avut Scrima la Conciliul Vatican II. După ce

⁸³⁹ Emil JURCAN, „Islamul ca provocare sau șansa unei reconștientizări creștine?”, în Viorel SAVA, Lucian PETROAIA, *Vocație, slujire, jertfelnicie. Cinstire și recunoștință părintelui prof. dr. Nicolae D. Necula la împlinirea vârstei de 70 de ani*, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2014, p. 505.

⁸⁴⁰ În studierea portretului biografic al părintelui André Scrima am folosit doar bibliografia consacrată din limba română și franceză. Printre cele mai semnificative articole care prezintă parcursul biografic al părintelui Scrima și pe care le-am folosit și noi, amintim: Prefața semnată de către domnul Andrei Pleșu la *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, volum îngrijit de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 2012, p. 5-17; Vlad ALEXANDRESCU, „Note despre parcursul intelectual al lui André Scrima”, în André SCRIMA, *O gândire fără țărături. Ecumenism și globalizare*, București, Editura Humanitas, 2004, p. 132-143; Radu BERCEA, „Peregrinarea lui André Scrima”, în André Scrima, *O gândire fără țărături...*; Olivier CLÉMENT, „Note biographique”, în *Contacts*, 203/2003, p. 243-245; Anca VASILIU, „André Scrima l'étranger”, în *Contacts*, 207/2004, p. 211-222; Valentin CIOVEIE, „Părintele Andrei Scrima”, în *Tabor*, 3/2013, p. 71-84.

în 1960 l-a cunoscut pe Patriarhul Athenagoras al Constantinopolului, acesta l-a delegat ca reprezentant al său personal la ședințele Conciliului, devenind astfel Arhimandrit al Patriarhului Ecumenic. De asemenea, tot în acest context al legăturii stabilite între Andrei Scrima și Patriarhul Athenagoras, trebuie să consemnăm și faptul că Scrima a avut un rol extrem de important în întâlnirea istorică de la Ierusalim, dintre capii celor două Biserici.

Un alt aspect care se impune a fi menționat este legat de activitatea sa ca vice-președinte al Academiei Internaționale de Științe Religioase și Filozofie a Științei de la Bruxelles. În itinerariul său spiritual și intelectual se înscrie și popasul pe pământul american, la Chicago, unde a fost invitat de către Mircea Eliade, și la Houston, unde a fost consilier științific. Aflat în Statele Unite, o întâlnește pe Principesa Ileana, cea care în 1967 va îmbrăca haina monahismului și va fonda o mănăstire ortodoxă la Ellwood-City (Pennsylvania) cu hramul „Schimbarea la Față”, a cărei stareță va rămâne până la sfârșitul vieții în 1991.

În 1991, după ce petrece din nou o scurtă vreme în India, de data aceasta la New Delhi, a simțit chemarea pământului românesc. Așa se face că părintele Scrima se întoarce acasă, prăznuind Sfintele Paști la Mănăstirea Antim de care a fost foarte legat în tinerețile sale, pe când făcea parte din mișcarea Rugul Aprins. În România petrece aproape zece ani în care va întâlni foarte mulți intelectuali tineri, atât teologi cât și laici, care au rămas fascinați de cunoștințele și prospețimea gândirii teologice a părintelui Scrima.

Cea mai importantă întâlnire a părintelui André Scrima cu religia islamică este cea din Liban. Ecoul misiunii sale în acest spațiu multiconfesional va influența întreg spațiul islamic, devenind astfel, un reper important al dialogului dintre cele două mari religii monoteiste: creștinismul, respectiv

islamul. Am putea spune că viziunea părintelui Scrima referitoare la rolul religiilor monoteiste, importanța cetății Ierusalimului, precum și articularea verbală a Revelației divine în scripturile celor trei religii constituie un punct puternic de strategie misionară, ținând seama de contextul istoric actual din spațiul Orientului Apropiat și Mijlociu. Mai mult decât atât, activitatea părintelui Scrima s-a desfășurat în spațiul geografic care actualmente ridică cele mai multe probleme în ceea ce privește relația dintre creștini și musulmani. Chiar dacă în Liban situația este sub control din acest punct de vedere, în teritoriul imediat vecin, anume în Siria, creștinii sunt supuși frecvent unor violențe fizice și psihice⁸⁴¹ pe care o societate modernă și democratică nu le poate tolera. Cele două state, Libanul și Siria, după cum afirma și președintele Hafez al-Assad al Siriei într-un celebru discurs din 20 iulie 1976, „au împărtășit aceleași interese și istorie comună”⁸⁴²,

⁸⁴¹ Frecvent se pot citi știri despre situația creștinilor din Siria, Iordania, Egipt, Kenya, Pakistan, Etiopia, Libia etc., în care sunt prezentate ucideri de vieți omenești, privări temporare de libertate, distrugerea lăcașurilor de cult și a obiectelor cultice, reprimarea exprimării și afirmării credinței creștine. Asemenea știri sunt difuzate de mari agenții de presă internaționale: „L’Etat islamique assassine 28 chrétiens en Libye”, în *Le Monde*, 19 aprilie 2015 (http://www.lemonde.fr/recherche/?keywords=chretiens+tues&qt=recherche_globale); „Daech assassine des chrétiens d’Éthiopie”, în *Le Figaro*, 20 aprilie 2015 (<http://www.lefigaro.fr/international/2015/04/20/01003-20150420-ARTFIG00285-daech-assassine-des-chretiens-d-ethiopie.php>); „Persecuted Church”, în *The Times*, 24 decembrie 2014 (<http://www.thetimes.co.uk/tto/opinion/leaders/article4305898.ece>); „Terror in Syrien: IS-Miliz lässt 19 Christen gegen Lösegeld frei”, în *Die Spiegel*, 2 martie 2015 (<http://www.spiegel.de/politik/ausland/islamischer-staat-is-laesst-19-assyrische-christen-frei-a-1021228.html>).

⁸⁴² Daniela DUMBRAVĂ, „Theology and History of Religions in the Middle East. A Brief Account: Fr. André Scrima, spiritual and peace mediator in Libanon (1970-1980)”, în Giulia Sfameni GASPARRO, Augusto COSENTINO, Mariangela MONACA (eds.), *Religion in the History of European Culture*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2013, p. 601.

deși istoria nu le-a privat de dispute și conflicte armate în anii 1975-1976⁸⁴³.

Una dintre cele mai importante lucrări misionare la care a contribuit major părintele Scrima este legată de activitatea sa în mediul academic libanez. După plecarea sa din Muntele Athos și înainte de a se îndrepta spre New Delhi, André Scrima face o escală la Beirut, unde a cunoscut un grup de intelectuali ortodocși laici care doreau să trăiască o viață comunitară autentică. Așa se face că în primăvara anului 1959, după periplul din India, ajunge în Liban. Misiunea părintelui Scrima în Liban relevă două direcții: una de propovăduire a unui creștinism autentic cu accent pe trăirea mistică prin revirimentul monastic de la Mănăstirea „Sfântul Gheorghe” – Deir el-Harf, iar alta de cultivare a unui dialog inter-religios prin cursurile predate la Universitatea „Saint Joseph” din Beirut și la Universitatea „Saint Esprit” din Kaslik.

După doar câțiva ani petrecuți în Liban, părintele Scrima a fost invitat să predea cursuri la Universitatea maronită „Saint Esprit” din Kaslik. În cadrul Institutului Superior de Liturgică al Universității a predat cursurile: *La théologie de l'office byzantin* (Teologia oficiului liturgic bizantin), *L'Épiphanie dans la tradition liturgique byzantine* (Epifania în tradiția liturgică bizantină), *L'office de la Pentecôte byzantine. Analyse structurale et thématique* (Liturgica bizantină a

⁸⁴³ Pentru o înțelegere eficientă a contextului istoric și religios din acest areal geografic, vezi „O «facultate de Științe Religioase» în spațiul uman și cultural al Libanului și al Orientului Apropiat”, în André SCRIMA, *Teme ecumenice*, volum îngrijit și introducere de Anca Manolescu, traducere din limba franceză de Anca Manolescu, traducere din limba engleză de Irina Vainovski Mihai, București, Editura Humanitas, 2004, p. 161-188 (în special capitolele „Putem încerca să abordăm în mod simplu o realitate complexă” și „Credință și instituții creștine”). Vezi și Bassel SALLOUKH, „Syria and Lebanon: A Brotherhood Transformed”, în *Middle East Report*, 236/2005, p. 14-21.

Cincizecimii. Analiză structurală și tematică)⁸⁴⁴, *Aperçus sur l'hésichasme* (O expunere sintetică a isihasmului)⁸⁴⁵.

Începând cu anul 1971, a fost invitat să țină cursuri și la Universitatea „Saint Joseph” din Beirut, universitate care va rămâne întotdeauna legată și de numele părintelui André Scrima. Aici a predat în primă fază trei cursuri: filozofie comparată, teologie dogmatică creștină și istoria religiilor⁸⁴⁶. La această universitate va întâlni trei persoane de care va rămâne legat o lungă perioadă de timp: preotul iezuit Augustin Dupré la Tour și teologii musulmani suniți, prof. Hisham Nashabé și prof. Yūsuf Ībish. Profesorul Hisham Nashabé, care încă se află în viață, evocă contextul întâlnirii sale cu părintele Scrima de la Mănăstirea Deir el-Harf: „Circumstanțele ce au dus la întâlnirea dintre mine și părintele Scrima sunt foarte speciale. Era în timpul Războiului Civil din Liban. Toată lumea lupta. Orașul era aproape paralizat. În această atmosferă de conflict, de luptă, de jur-împrejur, era acest om care vorbea despre pace, dragoste, dialog, prietenie”⁸⁴⁷.

Ținând seama de contextul social și religios al Libanului, cei trei teologi amintiți mai sus, alături de părintele Scrima au înființat în 1974 un departament, devenit ulterior institut, de studii creștino-islamice, finanțat de către Dominique de Ménil, o faimoasă colecționară de artă care împreună cu soțul său deținea *Ménil Collection* și *Rothko Chapel* din Texas. După terminarea războiului civil, începând cu anul academic 1977-1978, institutul pune la dispoziția studenților

⁸⁴⁴ André SCRIMA, *Biserica liturgică...*, p. 44-315.

⁸⁴⁵ IDEM, *Despre isihasm*, volum îngrijit de Anca Manolescu, traducere din franceză de Maria Cornelia Ică, Anca Manolescu, Toader Saulea, traducere din engleză de Sorana Corneanu, București, Editura Humanitas, 2003, p. 62-152.

⁸⁴⁶ Daniela DUMBRAVĂ, *art. cit.*, p. 602.

⁸⁴⁷ Textul este reprodus din documentarul *Andrei Scrima în Liban* apărut în luna februarie 2015 și a fost realizat de către domnul Radu Găină cu sprijinul Blombank și a Ambasadei României în Liban.

câteva cursuri inedite ca temă, dar și ca mod de abordare: „Experiența spirituală și limbajul ei” și „Mișcări contemporane de înnoire în islam și în creștinism”⁸⁴⁸, primul predat de către André Scrima, respectiv Yūsuf Ībish, iar al doilea de către Augustin Dupré la Tour și Hisham Nashabé. Pe lângă cele două cursuri amintite, după ‘78, părintele Scrima ține și alte două cursuri pentru studenții libanezi: „Conștiința credinței exercită ea o funcție critică față de «ordinea lumii»? și „Ideologie și utopie”

Noutatea perspectivei de abordare a cursurilor oferite consta în faptul că erau predate de către doi profesori de credințe diferite care vorbeau despre aceeași temă. În timp, aceste cursuri și-au dovedit eficacitatea, semănând în sufletele studenților atât o reverberație spirituală și oferind modele de convivialitate și interacțiune pașnică inter-religioasă și interculturală. Aceste cursuri nu au doar o referențialitate locală sau regională, tratând probleme ale Libanului și ale Orientului Apropiat, ci „au drept de studiu chipul modernității târzii și raportarea credinței – în stare de luciditate inspirată sau reflexivă – la acest chip. Ele cercetează distanța participativă sau conflictuală a religie față de cea mai recentă configurație a civilizației occidentale”⁸⁴⁹. Deja dinaintea anilor ‘70, Europa a fost silită să încerce să adopte o atitudine față de asiatici, africani și sud-americani care se stabileau pe teritoriul european.

Deschiderea față de alte culturi și religii printr-un ecumenism greșit înțeles a generat un „consumism cultural și

⁸⁴⁸ André SCRIMA, *Experiența spirituală și limbajele ei*, volum îngrijit de Anca Manolescu în colaborare cu Radu Bercea, cuvânt înainte de Anca Manolescu, traducere din limba franceză și engleză și note de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 2008, p. 15-16.

⁸⁴⁹ IDEM, *Funcția critică a credinței*, prefață, traducere din franceză, note și îngrijirea volumului de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 2011, p. 6.

religios" care a rupt legătura credinciosului cu Trupul tainic al Bisericii sale, ajungându-se astfel la ceea ce Grace Davie numea: *Believing without belonging*⁸⁵⁰ în care „nu mai există cultură, ci culturi; nu mai există religie, ci religii și religiozități; nu mai există nici modă, ci numeroase mode simultane, din care individul își poate alege și combina propria identitate”⁸⁵¹. Părintele Scrima a încercat să realizeze o delimitare ortodoxă între sfera credinței și a religiei, printr-un efort de resuscitare a credinței a omului modern și post-modern, iar mai apoi urmând de la sine o afirmare a religiei și religiozității asumate, îndepărtând astfel religia de tip cultural, ocazional, festiv sau istoric și religia „îmburghezită”

Unul dintre studenții de atunci ai Facultății de Teologie, devenit astăzi chiar rectorul Universității „Saint Joseph” din Beirut, dr. Salim Daccache, își amintește cu emoție de cursurile susținute de părintele Scrima și de convorbirile avute cu el:

„L-am întâlnit pe părintele André Scrima în timp ce eram student la Facultatea Teologică a Universității „Saint Joseph”, între anii 1969-1974. Preda acolo și mi-a fost profesor. Am vorbit mult cu el despre învățământ. Cred că am fost la două sau trei cursuri ale sale. Îi plăcea să vorbească, se exprima calm, seren despre viața spirituală, teologică, despre multe lucruri. Ne strângeam în jurul lui ca să-i punem întrebări. Era un fel de maestru spiritual, de maestru în teologie și un bun cunoscător al Bisericilor noastre: Biserica Maronită, Catolică, Greacă, Bizantină. Vorbea cu o voce foarte profundă și blândă. Era plăcut să-l asculți”⁸⁵².

⁸⁵⁰ Grace DAVIE, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.

⁸⁵¹ André SCRIMA, *Funcția critică a credinței...*, p. 6.

⁸⁵² Text reprodus din filmul documentar amintit, *Andrei Scrima în Liban*.

Cursurile susținute de către André Scrima în mediul academic libanez, nu se reduc doar la o dimensiune locală, la o intervenție spontană legată de timp și spațiu pentru a depăși o problemă socială de natură religioasă sau pentru a elimina un conflict între două tradiții religioase. Profunzimea și teologia adâncă de care sunt impregnate cursurile ținute de părintele Scrima rămân pentru totdeauna reperi pentru un dialog între cele două mari religii monoteiste în spiritul universal al Ortodoxiei. Perspectiva părintelui Andrei Scrima asupra dialogului interreligios comportă mai multe nuanțe. Amintim doar chestiunea referitoare la „performanța istorică a religiei”⁸⁵³ pentru evaluarea efectelor de ordin moral pe care aceasta le produce într-o lume a religiilor care intră în dialog.

În ceea ce privește strict chestiunea legată de morala biblică și de cea coranică, Andrei Scrima realizează un proces de sinteză a preceptelor comune dintre cele două cărți, accentuând dimensiunea unitară a mesajului divin către lume ca o relectură și o reintrepretare a lumii și a destinului omenesc⁸⁵⁴. Scrima vede în Biblie posibilitatea menținerii unității creștine, prin hermeneutica spirituală a textului, dar și pericolul amplificării divergențelor confesionale, printr-o atitudine exegetică fundamentalistă. Față de tradiția islamică, în tradiția creștină Biblia este „mai mult decât o Carte, este Cineva viu care este El însuși revelație”⁸⁵⁵. În acest fel, din punct de vedere moral, este esențială cultivarea unei legături mistice cu Izvorul Cuvântului pentru o regenerare morală, așa cum se petrece în creștinism, prin Biserică. În is-

⁸⁵³ Anca MANOLESCU, „La paix chrétienne comme dialogue: le père André Scrima”, în *Irénikon*, 1/2015, p. 38.

⁸⁵⁴ André SCRIMA, *Funcția critică a credinței...*, p. 20.

⁸⁵⁵ IDEM, *Experiența spirituală și limbajele ei*, traducere din franceză și engleză și note de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 2008, p. 242.

lam, perspectiva nu poate fi aplicată, având în vedere faptul că profetul islamului este doar un simplu agent al revelației divine agresive. Andrei Scrima operează, în lucrările lui și în cursurile susținute la Universitatea libaneză, cu un instrumentar teologic musulman ușor diferit față de accepțiunile clasice ale teologiei islamice, fapt care-i oferă posibilitatea unor nuanțări temerare în ceea ce privește dialogul creștin-islamic, atât din punct de vedere formal, cât și teologic.

4.4.2. Morala religioasă spre o „etică planetară”? **Implicații, contexte, pretexte**

4.4.2.1. Rădăcini și fundamente biblice și coranice în documente constituționale

Noua structură socio-politică a lumii ne obligă la dezvoltarea și accentuarea unei abordări inter-culturale, care să permită o înțelegere mai eficientă a modului în care indivizii unei anume comunități se raportează la viața socială, politică, economică, religioasă, prin activitățile cotidiene și implicit prin standardizarea reglementărilor devenite texte de lege, noua formă de etică socială în contextul religiei civile. Astfel, în spatele unor forme de expresie culturală umană stă un ansamblu de valori și de idei care a convins majoritatea comunității de eficiența sau randamentul punerii în practică a unor astfel de criterii. Suntem de părere că un important criteriu în dezvoltarea și standardizarea unui mod de viață a fost constituit de factorul religios. Creștinismul și islamul au reprezentat două mari revoluții religioase care au schimbat semnificativ evoluția societății. În acest fel, în Europa creștină, respectiv, în Orientul islamic și în nordul Africii islamizate, s-a conturat o cultură care greu poate fi desprinsă de factorul religios în complexitatea lui. Era globalizării supu-

ne societatea unui dialog inevitabil în care se vor confrunta direct cele două sisteme de gândire: cel creștin-european și cel islamic-oriental⁸⁵⁶. Acest tip de abordare inter-culturală și inter-religioasă devine un instrument indispensabil și o prioritate, ținând seama de faptul că teatrul unor asemenea confruntări ale civilizațiilor și culturilor creștină și islamică este chiar spațiul european⁸⁵⁷.

Actuala Europă creștină nu se mai identifică public cu fundamentele creștinismului, ci mai mult tinde spre o secularizare umanistă și spre o ideologie a corectitudinii politice⁸⁵⁸. Acest fapt presupune o criză și în același timp o pierdere a identității europene⁸⁵⁹, fapt păgubitor în contextul în care Europa a devenit un loc în care se întâlnesc numeroase culturi ale lumii, încercând o conviețuire pașnică în spiritul

⁸⁵⁶ Factorul globalizării presupune cultivarea unui dialog eficient între marile culturi și civilizații ale lumii. O hartă a principalelor civilizații mondiale și presupusul impact dintre acestea este prezentată în celebra lucrare a lui Samuel P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, București, Editura Litera Internațional, 2012.

⁸⁵⁷ În ultimii zece ani, în Europa s-au înregistrat nu mai puțin de patru atacuri teroriste majore, generate în mare parte de divergențe culturale între *filosofia Europae* și *filosofia orientaliae*. După Istanbul, Madrid și Londra, atentatul de la Paris poate că este cel mai sugestiv în acest sens. Caricaturizarea elementelor sacre ale creștinismului nu a reprezentat pentru creștinul european nici cea mai mică formă de jignire a propriilor convingeri religioase, nefiind vorba despre atitudini critice majore vis-a-vis de programul revistei Charlie Hebdo. Însă, pe de altă parte, lezarea convingerilor religioase ale musulmanilor europeni și orientali a generat numeroase atitudini de protest ne-mediate care s-au sfârșit printr-un act brutal de terorism.

⁸⁵⁸ William S. LIND, „*Political Correttness*”: *A Short History of an Ideology*, Free Congress Foundation, 2004; Andrei DÎRLĂU, Irina BAZON (coord.), *Corectitudinea politică. O ideologie neomarxistă. Marxismul cultural, noua utopie*, prefată de Dan Puric, postfață de Sorin Lavric, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2017.

⁸⁵⁹ Oliviu-Petru BOTOI, „The religious radiography of Post-Maastricht Europe within the Globalization Era”, în Iulian Boldea (editor), *Globalization and Intercultural Dialogue. Multidisciplinary Perspectives*, Târgu-Mureș, Editura Arhipelag XXI, 2014, p. 472-473.

democrației. Una dintre cele mai șocante și mai problematice situații o reprezintă cultura islamică⁸⁶⁰, o cultură care nu poate căpăta culoare în peisajul european deoarece nu doarește nicidecum „o negociere” sau „o reclasare” a valorilor și a principiilor ei morale. În acest fel, între cele două culturi se naște un conflict în care Europa face cu greu față⁸⁶¹, ținând seama de valul uriaș al musulmanilor care au invadat Europa⁸⁶². Între cele două culturi nu va putea exista, cel puțin cu datele pe care le avem în momentul de față, o relație bazată pe spiritul democratic, fie se va ajunge la o europenizare a islamului, fie la o islamizare a Europei.

„Europa traversează o criză de identitate profundă, care se ilustrează în distanțarea (dezicerea) ei de rădăcinile istorice ale identității sale și în deficitul de spiritualitate (creștină). Metaforic vorbind, bătrânul continent, primul în întregime creștinat de pe mapamond, este pe punctul de a-și pierde sufletul. Din continentul care, până în secolul al XVII-lea, s-a numit Creștinătatea, Europa a devenit, în prezent, potrivit unor autori, cel mai secular și mai cristofob din toate regiunile lumii”⁸⁶³.

⁸⁶⁰ Nicolae ACHIMESCU, „Islamul, a doua mare religie practică în Europa”, în Nicolae ACHIMESCU, *Universul religios în care trăim*, București, Editura Trinitas, 2013, p. 323-326.

⁸⁶¹ Anne NIVAT, *Islamiștii – cum ne văd ei pe noi*, București, Editura Corint, 2011, p. 10-12.

⁸⁶² În acest sens sunt grăitoare cifrele de imigranți musulmani în țări europene precum Franța, Marea Britanie sau Germania. De asemenea, contextul general european referitor la problematica primirii imigranților de către toate statele UE a declanșat numeroase și divergente puncte de vedere care au condus chiar la acțiuni severe (ridicarea unor garduri la frontiere, măsuri de securitate sporite, paza coastelor mediteraneene etc.). Pe lângă nevoia unui loc de muncă și a unor măsuri de protecție și asistență socială pe care acești imigranți le primesc, s-a pus problema unor recunoașteri oficiale ale legii Sharia în unele dintre statele europene.

⁸⁶³ Vasile BOARI, „Criza identității europene. De la «Sufletul Europei» la «Europa Tratatelor»”, în Sergiu GHERGHINA, George JIGLĂU, Flore POP, Ovidiu PE-

Adevăratul portret moral al Europei a izvorât din fundamentele creștinismului, fundamente ce s-au confundat în istorie cu spiritul european, și care au fost asumate ulterior de alte curente și ideologii moderne care au negat proveniența lor de factură creștină. Tot așa stau lucrurile și în cazul islamului și al Orientului Apropiat și Mijlociu. Principala sursă de inspirație și re-modelare socială și ideologică pentru spațiul arab, în special, și pentru cel islamic, în general, a fost reprezentat de către reforma religioasă a profetului Mahomed. În acest context socio-cultural și politic poate fi înțeleasă abordarea unui aspect precum cel tratat în acest subcapitol, anume fundamentele biblice, respectiv coranice, ale principalelor texte de lege din spațiul european, respectiv oriental.

4.4.2.1.1. Cazul Europei post-creștine⁸⁶⁴

Înainte de a prezenta câteva argumente prin care susținem caracterul profund creștin al principiilor constituționale europene, dorim să lămurim succint opțiunea pentru sintagma din titlul subcapitolului, anume „Europa post-creștină”. Chiar dacă încă în răsăritul Europei, se mai poate vorbi despre o atitudine morală ortodoxă și despre o practicare liturgico-sacramentală a credinței, în Europa occidentală acest lucru a devenit tot mai greu vizibil, ajungându-se la o laicizare totală, la o secularizare a valorilor creștine autentice și a modului de viață religios. Indicatorii unui astfel de diagnostic sunt foarte limpezi: raportarea societății occidentale

CICAN (editori), *Tratatul de la Lisabona. UE către reformă instituțională și consens*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2008, p. 23.

⁸⁶⁴ Paragrafe din prima parte a acestui subcapitol au fost publicate în studiul Oliviu-Petru BOTOI, „The religious radiography of Post-Maastricht Europe within the Globalisation Era”, în Iulian BOLDEA (ed.), *Globalization and intercultural dialogue: multidisciplinary perspectives*, Târgu-Mureș, Editura Arhipelag XXI, 2014, p. 471-472, disponibil în întregime la <https://old.upm.ro/gidni/?pag=GIDNI-01/vol01-Hst>.

la valorile credinței creștine, implicarea în viața comunității religioase și nu în ultimul rând, modul de viață cotidian care iese din tiparele minime ale unei societăți creștine. Astfel de indicatori ne pot îndreptăți să numim societatea europeană o societate post-creștină. O astfel de societate are încă valori pe care le păstrează și le practică, însă este vorba doar despre o opțiune personală a individului, și nu este vorba despre o susținere din partea autorităților statului pentru cultivarea acestor valori. Or, noua generație va crește în spiritul unor noi valori care nu vor mai fi legate de creștinism, ci vor fi clasate ca valori umaniste.

În ceea ce privește construcția identitară a Europei, majoritatea filosofilor, istoricilor, sociologilor și teologilor considerau că spiritul european nu poate fi separat de spiritul culturii clasice grecești, de civilizația romană și de spiritualitatea și morala creștinismului⁸⁶⁵. Esența Europei s-a concretizat în creștinism, încât „acesta va fi receptat de către popoarele în mijlocul cărora va fi predicat de misionari drept un produs eminent european”⁸⁶⁶. Filosoful italian, Benedetto Croce, în eseul *Pentru ce nu putem să nu ne numim creștini*, afirma următoarele: „Creștinismul a fost cea mai mare revoluție pe care umanitatea a împlinit-o vreodată: atât de mare, atât de complexă și atât de profundă, atât de fecundă în consecințe, atât de neașteptată și atât de irezistibilă în realizarea sa, încât nu e de mirare că ea a părut sau că pare încă drept un miracol, o revelație de sus, o intervenție directă a lui Dumnezeu în lucrurile umane care au primit de la El o lege și o orientare complet noi”⁸⁶⁷. Sunt

⁸⁶⁵ Vasile BOARI, *art. cit.*, p. 23.

⁸⁶⁶ Radu PREDĂ, „Creștinismul pe harta dinamică a Europei. O abordare social-teologică”, în *Tabor*, 2/2008 (articol consultat pe http://www.tabor-revista.ro/in_ro.php?module=content_full&id=10267, la data de 24.11.2014).

⁸⁶⁷ Vasile BOARI, *art. cit.*, p. 31. Benedetto Croce consideră creștinismul un eveniment total pentru istoria umanității, afirmând că nicio altă revoluție,

voci care afirmă că de fapt creștinismul a creat Europa, deoarece înaintea creștinării întregului teritoriu european nu se putea vorbi despre un continent stabil și închegat⁸⁶⁸.

În contextul socio-politic al Europei ultimelor decenii, au fost emise diferite tratate și documente prin care au ignorat anumite valori creștine universal recunoscute, au introdus altele străine spiritului european și au anihilat orice mențiune sau referire la contribuția moralei creștine în societatea europeană⁸⁶⁹. Principalele tratate care au marcat destinul Uniunii sunt: *Tratatul de la Maastricht* care a pregătit realizarea uniunii monetare și a introdus concepte precum cetățenia europeană și politica externă comună a statelor UE; *Tratatul de la Amsterdam*, *Tratatul de la Nisa* și *Tratatul de la Lisabona*⁸⁷⁰. Tratatul de la Maastricht prevedea, în articolul 6, aliniatul 2, că Europa se angajează să respecte „drepturile fundamentale așa cum acestea sunt garantate prin Convenția Europeană privind Drepturile Omului și Libertățile Fundamentale, semnată la Roma în 1950 și așa cum rezultă din tradițiile constituționale

nici una din marile descoperiri care au marcat epocile în istoria umană nu suportă comparație, ele par toate particulare și limitate, comparate cu ea. Toate, inclusiv acelea pe care grecii le-au făcut în poezie, în artă, în filosofie, în libertatea politică, iar Roma în drept... Și descoperirile care au urmat epocii moderne – care nu au fost nici particulare, nici limitate precum revoluțiile Antichității, ci au vizat omul întreg, sufletul însuși al omului – nu pot fi gândite fără revoluția creștină, într-o relație de dependență vizavi de aceea căreia îi revine primatul, pentru că ea a fost cea care a dat impulsul original, de care nu poate fi nici astăzi deposedată.

⁸⁶⁸ Alexandru PALEOLOGU, *Moștenirea creștină a Europei*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2003, p. 82 sqq.

⁸⁶⁹ Marián KUNA, „God, Christian, Values and the European Constitution: Should the Letter Refer to the Former and Why?”, în Rebecca BLOCKSOME, Nagypál SZABOLCS & Peter ŠAJDA (eds.), *Conflict Resolution and European Integration*, Bratislava, WSCF Central European Subregion. BGÖI & WSCF-CESR, 2004, p. 104-105.

⁸⁷⁰ *** *Tratatul U.E. Texte integrale*, disponibil la http://europa.eu/eu-law/decisionmaking/treaties/index_ro.htm (accesat la data de 02.12.2014).

comune statelor membre”⁸⁷¹. Prevederile sunt destul de confuze, motiv pentru care au început demersurile pentru elaborarea unei Carte a Drepturilor Fundamentale ale Uniunii Europene. Pentru elaborarea Cartei a fost constituită o Convenție, compusă din reprezentanți ai șefilor de stat și de guverne, președintele Comisiei Europene și membri ai Parlamentului European și ai parlamentelor naționale.

Această convenție a lucrat din decembrie 1999 și până în octombrie 2000 sub conducerea lui Roman Herzog⁸⁷². Încă din primele încercări ale stabilirii textului lipsea orice referire la rădăcinile creștine (religioase) ale Europei. Au existat unele voci care au militat pentru introducerea unei referiri la moștenirea creștină a Europei, spre exemplu, papa Ioan Paul al II-lea, care, cu ocazia unei întâlniri cu președinții parlamentelor din statele membre UE, a afirmat, la 24 septembrie 2000, că „în procesul de adoptare a unei noi Carte, Uniunea nu trebuie să uite că Europa este leagănul noțiunilor de persoană și libertate și că aceste noțiuni au apărut deoarece semințele creștinismului au fost plantate adânc în solul Europei”⁸⁷³. În preambulul Cartei s-au precizau următoarele: „Conștientă de patrimoniul său spiritual și moral, Uniunea este întemeiată pe valorile indivizibile și universale ale demnității umane, libertății, egalității și solidarității; aceasta se întemeiază pe principiile democrației și statului de drept”⁸⁷⁴. Nici textele de mai târziu, cum ar fi Convenția Europeană⁸⁷⁵, nu au ținut

⁸⁷¹ Radu CARP, „Controverse teologico-politice în cadrul Uniunii Europene”, în Miruna TĂTARU CAZABAN, *Teologie politică de Sfinții Părinți la Europa Unită*, București, Editura Anastasia, 2004, p. 286.

⁸⁷² *Ibidem*, p. 286.

⁸⁷³ Din discursul Papei Ioan Paul al II-lea *apud* Radu CARP, *op. cit.*, p. 289.

⁸⁷⁴ *** *Carta Drepturilor Fundamentale a Uniunii Europene*, Nisa, 2000 (Jurnalul Oficial al Uniunii Europene, document PDF).

⁸⁷⁵ *** *Tratat de instituire a unei Constituții pentru Europa*, 18 iulie 2003 (http://ec.europa.eu/romania/documents/eu_romania/tema_27.pdf).

seama de tezaurul spiritual al Europei, negând rădăcinile și formele ei de expresie, în ciuda unor instituții și personalități publice care au luat atitudine față de aceste fapte⁸⁷⁶.

În preambulul Convenției, după multe dezbateri și controverse referitoare la afirmarea caracterului creștin al Europei, a rămas doar următoarea frază: „Inspirându-se din moștenirea culturală, religioasă și umanistă a Europei, ale cărei valori, prezente și astăzi în patrimoniul său, au ancorat în viața societății rolul central al omului și drepturile lui inviolabile și inalienabile, precum și respectarea dreptului”⁸⁷⁷. În ceea ce privește implicarea României, precizăm și poziția oficială Bisericii Ortodoxe cu privire la preambulul Tratatului de instituire a unei Constituții pentru Europa, adoptată în ședința Sfântului Sinod din 4 martie 2003: „Statele membre și cetățenii Uniunii Europene sunt conștienți de istoria lor și de valorile universale indivizibile ale demnității umane, egalității și solidarității, precum și ale moștenirii sale religioase, preponderent creștină”⁸⁷⁸.

Drepturile și libertățile fundamentale garantate de textele constituționale europene au un temei biblic evident. Papa Ioan Paul al II-lea adresa participanților Conferinței de la Roma, din iunie 2002, un mesaj în care enumera câteva valori creștine autentice⁸⁷⁹ care s-au perpetuat de-a lungul veacurilor, provenind din textele biblice nou-testamentare. Astfel de valori sunt considerate: sacralitatea vieții umane; demnitatea omului, rolul familiei bazate pe căsătorie; importanța educației; libertatea conștiinței și de exprimare; libertatea credinței și a exercitării

⁸⁷⁶ Iordan BĂRBULESCU, Gabriel ANDREESCU, „References to God and the Christian Tradition in the Treaty Establishing a Constitution for Europe: an examination of the background”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 24/2009, p. 212-214.

⁸⁷⁷ *** *Tratat de instituire a unei Constituții pentru Europa*.

⁸⁷⁸ Radu CARP, art. cit., p. 305.

⁸⁷⁹ Valentin Zoltán PUSKÁS, „Valorile creștine consacrate în Constituția României”, în *Buletinul Curții Constituționale*, 2/2011, p. 8.

religiei; ocrotirea legală a individului și a colectivității; colaborarea societății pentru bunăstarea comună; munca, o valoare individuală și socială; puterea politică, un serviciu public.

După cum lesne se poate vedea, toate aceste valori creștine au devenit principii fundamentale ale democrației europene. Într-un fel e firesc ca lucrurile să se petreacă în acest fel, ținând seama de importanța covârșitoare pe care a avut-o creștinismul în devenirea spirituală și socială a Europei. Însă, recunoașterea valorilor moralei biblice în bagajul culturii europene este o problemă pe care o scăpăm prea ușor din vedere. În unele constituții naționale apare textual ideea de divinitate și recunoașterea Bisericii creștine, în variantele ei confesionale, și a aporturilor acesteia în viața socială a națiunii. Spre exemplu, în Constituția Republicii Elene primele cuvinte care deschid preambulul sunt următoarele: „În numele Sfintei, Celei de o Ființă și Nedespărțitei Treimi”, continuând mai apoi cu mențiunea clară că „Biserica Ortodoxă a Greciei recunoaște de Domnul Iisus Hristos ca și cap al acesteia”⁸⁸⁰. De asemenea, Constituția Republicii Federale Germania conține următorul text: „În plenitudinea responsabilității în fața lui Dumnezeu și a cetățeanului”⁸⁸¹. Pe lângă aceste exemple mai sunt câteva state care păstrează măcar o mențiune referitoare la divinitate în conținutul constituției. În Constituția României, singura referință despre Dumnezeu se regăsește la finalul articolului 82, unde se vorbește despre validarea alegerilor prezidențiale, și unde noul președinte rostește formula: „Așa să-mi ajute Dumnezeu”⁸⁸².

La o scurtă privire retrospectivă în istoria creștinismului și a Europei, putem lesne observa o legătură foarte strânsă

⁸⁸⁰ *The Constitution of Greece*, consultat la https://constitutii.files.wordpress.com/2013/01/greek_2001.pdf, (accesat la data de 25.01.2015).

⁸⁸¹ Valentin Zoltán Puskás, *art. cit.*, p. 9.

⁸⁸² *** *Constituția României*, București, Editura Carmel, 2003, p. 33-34.

care s-a stabilit între cele două elemente. Deși, încă din vremea lui Iisus Hristos, prin creștinism s-a realizat o detașare netă față de restul religiilor mediteraneene, și nu numai, prin raportarea noii religii față de stat. În episodul biblic în care Iisus este întrebat de către irodiani dacă se cuvine să plătească dajdia cezarului, acesta le răspunde ferm, prin exemplul monedei ce purta chipul cezarului, „Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu” (*Matei* 22, 21). De asemenea, și în viața comunității creștine primare, lucrurile nu s-au îndepărtat deloc de prescripția oferită de Iisus Hristos. Spre exemplu, Apostolul Pavel, în epistola pe care o adresase romanilor, le scria următoarele: „Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de Dumnezeu sunt rânduite. Pentru aceea, cel ce se împotrivesc stăpânirii se împotrivesc rânduielii lui Dumnezeu. Iar cei ce se împotrivesc își vor lua osândă. Căci dregătorii nu sunt frică pentru fapta bună, ci pentru cea rea. Voiești, deci, să nu-ți fie frică de stăpânire? Fă binele și vei avea laudă de la ea. Căci ea este slujitoare a lui Dumnezeu spre binele tău. Iar dacă faci rău, teme-te; căci nu în zadar poartă sabia; pentru că ea este slujitoare a lui Dumnezeu și răzbunătoare a mâniei Lui, asupra celui ce săvârșește răul” (*Romani* 11, 1-4).

În Imperiul bizantin, iar mai apoi în toate imperiile Europei occidentale, factorul creștin a avut o importanță covârșitoare. În Imperiul bizantin, textele de lege erau reprezentate de „novelele” împăraților creștini, iar mai apoi în alte state naționale, acestea au fost preluate în diferite „pravile” care conțineau prescripții referitoare la drepturile și îndatoririle sociale.

4.4.2.1.2. Cazul Orientului islamic

În statele islamice din Orientul Apropiat și Mijlociu, dar și în cele din nordul Africii, spre deosebire de continentul eu-

ropean, textul sacru al musulmanilor, Coranul, reprezintă autoritatea supremă la care se raportează instituțiile de stat și cetățenii. În unele state, precum Arabia Saudită, nici nu există practic o constituție națională, Coranul și Sharia fiind socotite texte constituționale⁸⁸³. Textul Coranului nu poate acoperi toate problemele pe care le ridică societatea modernă, astfel, fie se apelează la interpretări ale Shariei⁸⁸⁴, legea canonică islamică, fie se prevăd mai multe lucruri într-un text constituțional care nu poate contrazice nicidecum prevederile și valorile coranice, așa cum este cazul unor state precum Afghanistanul sau chiar Pakistanul. În aceste state nu poate fi deloc vorba despre o laicizare a valorilor religioase care au fost și sunt garantate de către stat⁸⁸⁵. Cel mult, în statele mai modernizate, se poate vorbi despre o secularizare a societății, referindu-ne la un ușor relativism moral și o implicare mai ponderată în viața comunității religioase.

În istoria islamului nu au existat gânditori sau politicieni⁸⁸⁶ care să încerce să dezvolte o viziune laică asupra politicului. „Orice formă de guvernare politică este legitimă numai dacă se sprijină pe voința lui Dumnezeu și este autorizată de acesta, în timp ce autoritatea se exercită prin intermediul unor modele dezvoltate de tradiție, pe structura *shariei*”⁸⁸⁷. Perspectiva islamului asupra politicului este total diferită față de

⁸⁸³ *** Saudi Arabia: Basic Law of Government, consultat la <http://www.saudinf.com/main/c541.htm> (accesat la data de 25.01.2015).

⁸⁸⁴ Adriana Claudia CITEIA, „Shariah – legea sacră și drepturile omului în declarația universală a drepturilor omului în islam” [Shariah – the Sacred Law and the Human Rights in islam], în *Revista Română de Studii Eurasiatice*, 1-2/2007, p. 212-213.

⁸⁸⁵ Pierre-Jean LUIZARD, *Modernizarea țărilor islamice. Procesul de laicizare și regiunile autoritare implicate*, București, Editura Artemis, 2008, p. 11 sqq.

⁸⁸⁶ Chikh BOUAMRANE, Louis GARDET, *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Editura Sindbad, 1984, p. 296.

⁸⁸⁷ Cristian BĂLĂNEAN, *Islamul: o temă recurentă în Europa*, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2013, p. 131.

abordarea europeană a politicului. În islam, sursa perpetuă de legitimitate „a fost și este religia, a cărei forță conservatoare asigură vitalitatea politicului, structurându-l”⁸⁸⁸.

În concluzie, documentele constituționale specifice statelor din Uniunea Europeană și statelor din spațiul islamic au un profund substrat religios, inspirat din textele religioase fundamentale ale religiei în care s-au dezvoltat din punct de vedere cultural și spiritual. Necesitatea accentuării caracterului creștin al spiritului european se impune tocmai datorită provocărilor inter-culturale și inter-religioase cu care se confruntă Europa în momentul de față. Mai mult decât atât, dialogul cu cultura islamică nu ar putea căpăta o eficiență maximă dacă Europa ar renunța la propria spiritualitate. O asemenea societate devine extrem de vulnerabilă în ochii musulmanilor din Europa care încearcă permanent să ofere europenilor un surogat dogmatic, moral și cultural.

Politica Europei unite tinde spre o uniformizare a textelor constituționale care să devină principalele legi la care se raportează toate statele membre. Din câte am putut observa, tendința politicii europene este de a omite intenționat moștenirea creștină a Europei și fundamentele biblice care au dat naștere unui spirit european autentic care în decursul istoriei sub diferite măști ale unor curențe umaniste au perpetuat aceleași idei și fundamente creștine. Fundamentele creștine biblice învelite numai în epiderma democrației umaniste europene păgubesc identitatea europeană de rădăcinile adânci ale acesteia în cultura antică, în noua paradigmă ideologică pe care o oferea creștinismul în primele secole ale erei noastre, cu aproximativ șase secole înainte de apariția islamului.

Atât în spațiul european, cât și în cel oriental-islamic, fundamentele textelor constituționale de bază conțin elemente inspirate din textele religioase specifice. Recunoașterea acestor

⁸⁸⁸ *Ibidem*, p. 130.

elemente oferă o înrădăcinare profundă a propriei identități și o autonomie a valorilor care conduc societatea spre propriile idealuri. În ultimii ani, eticienii europeni și-au pus tot mai des problema importanței și a rolului religiei în spațiul public și a modului în care religia poate atrage odată cu sine efecte de ordin moral pentru bunăstarea societății. S-a încercat și se încearcă ca această chestiune să fie statuată prin noțiuni de drept public sau prin documente constituționale, după cum aminteam mai sus. „O constituție nu poate să se legitimeze decât cu condiția să-i fie conferită, dincolo de orice presupunere substanțială, o transcendență formală. Însă această transcendență formală propriei constituții nu privează deloc presupunerile substanțiale de orice drept la existență și de orice participare la dezbaterea democratică”⁸⁸⁹. Invocarea numelui lui Dumnezeu și a valorilor evanghelice explicite, sau religioase de altă natură, în textele constituționale, nu este o afirmare a credinței, ci o *provocatio ad Deum* (Josef Isense) ca o manifestare a menținerii vii a conștiinței și de raportare la Dumnezeu.

4.4.2.2. *Morala biblică versus morala coranică în contextul unei etici planetare*

În contextul internațional actual, marcat de o globalizare galopantă, se vorbește mult despre secularizarea societății. Însă, dincolo de acest aspect, observăm și o tendință de prozelitism religios a mișcărilor orientale și a islamului. În ciuda relativizării credinței și a secularismului instalat în spațiul european, ezoterismul oriental și islamul cresc din punct de vedere numeric în Europa și devin tot mai prezente în viața cetățenilor și în dialogul public, în pofida creștinismului. „Se pierde sentimentul religiei autentice, a creștinismului auten-

⁸⁸⁹ Denis MÜLLER, „Contribuția etică a religiei în spațiul public francofon”, în Iulia BADEA-GUÉRITÉE, Alexandru OJICĂ, *Dialogul religiilor în Europa unită*, prefată de Sorin Bocancea, Iași, Editura Adenium, 2015, p. 165.

tic, și tot mai mult apare sentimentul unui sincretism neo-păgân”⁸⁹⁰. Din păcate, așa cum am ilustrat și în subcapitolul precedent, Europa și-a pierdut identitatea ei creștină, cu toate că o păstrează ca pe un simplu postulat al tradiției și al devenirii sale istorice. Dorindu-se un spațiu ospitalier și obiectiv sau neutru din punct de vedere religios, Europa poate suferi mutații de ordin ontologic. Astfel, se poate vorbi despre un fenomen de „neo-păgânizare a conștiinței europene”⁸⁹¹ sau despre un front de luptă ofensiv islamic în Europa, prin care acest continent „se va transforma în doar câteva decenii într-o zonă în care religia musulmană va deveni majoritară, iar numele Europa va deveni Eurabia”⁸⁹².

Chestiunea în cauză a devenit o problemă extrem de dezbătută în spațiul public european, iar prezența religiei în sfera vieții cotidiene a început să capete valențe polisemantice și chiar să fie analizată contribuția etică a acesteia în societate⁸⁹³. Noile tendințe etice nu reprezintă altceva decât continuarea unei căutări strict de ordin socio-politic și promovează valorile ce pot asigura un impact în ceea ce privește morala socială.

⁸⁹⁰ Emil JURCAN, „Europa mileniului al treilea – o ipoteză religios-politică”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Les Arcs, Editions IARSIC, 2014, p. 45.

⁸⁹¹ *Ibidem*, p. 51.

⁸⁹² Răzvan BRUDIU, „Ideologia neo-liberală și libertatea de conștiință”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, 2/2018, p. 78.

⁸⁹³ Amintim doar două nume importante în acest sens, Marcel Gauchet și Jean-Marc Ferry. Operele autorilor menționați gravitează în jurul raportului dintre religie și politică și asupra rolului religiei în spațiul public, accentuând dimensiunile pozitive ale moralei creștine; vezi, Marcel GAUCHET, *Le religieux et le politique, Douze réponses de Marcel Gauchet*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010; IDEM, *L'Avènement de la démocratie, IV, Le Nouveau Monde*, Gallimard, Paris, 2017; IDEM, „Les ressorts du fondamentalisme islamique”, în *Le Débat*, 3/2015, p. 63-81; Jean-Marc FERRY, *L'Éthique reconstructive*, Paris, Éditions du Cerf, 1996; IDEM, *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002; IDEM, *La religion réflexive*, Paris, Éditions du Cerf, 2010; IDEM, *Les Lumières de la religion (Entretien avec Elodie Maurot)*, Paris, Bayard, 2013; Jean-Marc FERRY, André STANGUENNEC, Joël GAUBERT, *Quelle morale pour la politique aujourd'hui*, Paris, Editions M-Editor, 2011.

În acest spațiu european hibridizat, „examinarea sistemului de valori se încadrează, de obicei, în limitele așa-zisei morale sociale, care are ca obiect instituțiile sociale și conviețuirea politică și socială a oamenilor”⁸⁹⁴. Moralistul ortodox amintit nu infirmă dimensiunea socială a moralei creștine, dar accentuează în duh ortodox valoarea moralei care capătă nuanțe soteriologice. Este de înțeles interesul crescut pentru problemele sociale⁸⁹⁵, ecologice⁸⁹⁶ și biologice⁸⁹⁷, ținând seama de contextul în care trăim, și în acest sens teologia ortodoxă nu este pasivă, dar aceasta „nu justifică dezinteresul sau, mai mult, abandonarea omului interior și a vieții acestuia ca persoană”⁸⁹⁸.

În acest spectru plurireligios și marcat de incertitudini și relativism dogmatic, se accentuează și capătă o tot mai mare valoare dimensiunea morală a religiei. Conceptul de etică planetară/globală⁸⁹⁹, generat de Hans Küng, a produs multe discuții și dezbateri, dar a fost receptat, în diferite forme, în marile religii ale lumii. Proiectul *Veltethos*, adoptat în Parlamentul religiilor lumii, în 1993, inițiat de către Küng, propune teza unei

⁸⁹⁴ Georgios I. MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, traducere de preot prof. dr. Vasile Răducă, București, Editura Bizantină, 2002, p. 132.

⁸⁹⁵ Ioan I. Ică jr., Germano MARANI, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Sibiu, Editura Deisis, 2002.

⁸⁹⁶ John CHRYSAGIS, Bruce V. FOLTZ (eds.), *Pentru o ecologie a transfigurării. Perspective ortodoxe asupra mediului, naturii și creației*, traducere din limba engleză de Valentin-Radu Trandafir, Iași, Editura Doxologia, 2017.

⁸⁹⁷ În ceea ce privește problematica biologică, avem în vedere perspectiva bioeticii ortodoxe tratată de mai mulți autori, dintre care îi amintim pe Ierótheos VLACHOS (*Bioetică și bioteologie*, traducere din limba neogreacă de ieromonah Teofan Munteanu, București, Editura Christiana, 2013), Hermann Tristram ENGELHARDT JR. (*Fundamentele bioeticii creștine – perspectiva ortodoxă*, traducere de Mihail Neamțu, Cezar Login și diac. Ioan I. Ica jr., Sibiu, Editura Deisis, 2005), John BRECK (*Darul sacru al vieții*, traducere de Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2001), Ștefan ILOAIE (*Cultura vieții. Aspecte morale în bioetică*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2009).

⁸⁹⁸ Georgios I. MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate...*, p. 133.

⁸⁹⁹ *Declaration toward a Global Ethic*, pentru mai multe detalii despre proiect, vezi la <https://www.global-ethic.org/the-global-ethic-project/>.

etici normative universaliste care să caracterizeze și să normeze acțiunile morale ale tuturor oamenilor de pe Terra. Bazat pe un minimalism etic și pe un umanitarism formal și abstract, etica planetară ține categoric la cele patru puncte-direcții generale stabilite: 1) angajament în favoarea unei culturi a nonviolentei și a respectului pentru orice formă de viață; 2) angajament în favoarea unei culturi a solidarității și a ordini economice juste; 3) angajament în favoarea unei culturi a toleranței și a unei vieți în adevăr; 4) angajament în favoarea unei culturi a egalității drepturilor și a parteneriatului între sexe⁹⁰⁰.

Cele patru puncte expuse mai sus sunt privite cu scepticism de către unii cercetători, chiar dacă ele pot oferi un cadru larg de interpretare și de aplicare în sânul fiecărei religii. Spre exemplu, se nasc următoarele probleme: „O etică universală, chiar minimală, este ea oare posibilă fără să presupunem și existența unui soclu de ordine naturală, ordine a creației, drept natural sau de teologie naturală?; Alegerea celor patru directive este oare singura posibilă? Nu corespunde ea oare unei mode, unei tendințe a eticului corect?; Ce sens pot avea asemenea directive minimale dacă le rupem de la rădăcinile lor culturale și religioase? [...] Trebuie să promovăm în continuare pacea printr-o metodă a consensului sau mai degrabă printr-o metodă de recunoaștere a diferențelor și identităților?”⁹⁰¹. Nici din punctul nostru de vedere punctele enunțate de Hans Küng nu pot avea o valoare teologică universală. Motivul pentru care am ales să tratăm și acest aspect este constituit de actualitatea fenomenului din punctul de vedere al studiului teologiei morale, dar și datorită perspectivei paradoxale a teologului

⁹⁰⁰ *Déclaration pour une éthique planétaire*, Chicago, 4 septembrie 1993, p. 8, 10, 11, 13, consultat la https://www.weltethos.org/1-pdf/10-stiftung/declaration/declaration_french.pdf (accesat în data 12.04.2019).

⁹⁰¹ Denis MÜLLER, „Contribuția etică a religiei în spațiul public francofon”, în Iulia BADEA-GUÉRITÉE, Alexandru OJICĂ (coord.), *Dialogul religiilor în Europa unită*, Iași, Editura Adenium, 2015, p. 158.

elvețian. După criticarea publică și vehementă a infailibilității papale și după retragerea dreptului de a mai putea preda teologie catolică, Hans Küng se orientează spre pluralismul religios unde creează și propune proiectul enunțat mai sus.

În ultimele sale cărți, Küng se distinge categoric de teologia pluralistă și afirmă faptul că pentru el „Iisus din Nazaret este norma absolută (*norma normans*) a oricărui demers teologic”⁹⁰². De asemenea, cu unele nuanțe ale metodei sale istorico-critice evaluează la superlativ mesajul moral al Noului Testament și afirmă că acest mesaj despre Iisus istoric „reflectă faptul că gândirea și acțiunea umană trebuie să se reorienteze în totalitate”⁹⁰³. Prin aceasta, „omul își împlinește menirea de ființă rațională dacă trăiește moral după învățăturile Bibliei, aceasta fiind și concluzia tuturor aspectelor ce conturează esența teologiei contemporane”⁹⁰⁴. Astfel, teologul elvețian neagă universalitatea moralei coranice sau a altor mesaje morale aparținând altor religii, încheind tacit orice formă de dialog productiv cu teologia pluralistă.

În concluzie, am putea spune că etica planetară este sau poate fi sub pecetea persoanei lui Hristos ca universalitate a desăvârșirii morale⁹⁰⁵. Pretențiile includerii într-un program al eticii planetare, chiar dacă nu este vorba despre unul statuat în formele propuse de Küng, sunt constant proclamate de către musulmani, care se doresc a fi cuceritorii lumii și își propun supunerea tuturor sub legea lui Allah. Aspectele morale de necontestat ale Bibliei, precum și dimensiunile hermeneuticii ortodoxe și cristocentrismul Sfintelor Scripturi, răspund oricăror problematici de ordin moral ale omului din toate timpurile și din toate locurile.

⁹⁰² Corneliu C. SIMUȚ, *Metodologie, cristologie și pluralism religios în teologia lui Hans Küng*, Oradea, Editura Universității Emanuel, 2011, p. 105.

⁹⁰³ *Ibidem*, p. 106-107.

⁹⁰⁴ *Ibidem*, p. 134.

⁹⁰⁵ Georgios I. MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate...*, p. 8-9.

CONCLUZII

Al patrulea capitol expune o sinteză a celor mai importante aspecte morale biblice și coranice, în raport cu Dumnezeu și în raport cu lumea și cu semenii. Pe lângă prezentarea comparativă a noțiunii binelui moral, a harului, a credinței și a faptelor bune, s-a insistat asupra „stâlpilor islamului”, a sfaturilor evanghelice și a instituției familiei din punctul de vedere al moralei biblice și coranice. Acestea reprezintă cele mai des întâlnite probleme care generează discuții și polemici deoarece pun în prim plan omul și interacțiunile lui sociale. Stâlpii islamului reprezintă forme rigorige și legaliste care sunt obligatorii pentru orice musulman și care, din punctul nostru de vedere, nu au capacitatea de a-l transforma pe om și de a-l face mai bun. Viziunea coranică asupra stâlpilor islamului nu este întocmai cum se prezintă în variantele teologice. Astfel putem afirma că există o fractură între preceptele Coranului și moralitatea lumii islamice al cărei ritm spiritual este reglat mai degrabă de *Sharia* decât de cartea sfântă și revelată a mahomedanilor.

Chiar dacă în Coran sau chiar în practica musulmană timpurie putem întâlni atitudini similare creștinismului cu privire la sărăcia de bunăvoie, la feciorie sau celibat, în islamul clasic, acestea nu caracterizează teologia sau practica morală. Milostenia a căpătat alte valențe în islam, fie unele pur formale care țin de latura cultică, fie unele strict juridice, favorabile islamului politizat și din care pot fi finanțate chiar acțiuni armate împotriva umanității. Am arătat mai multe argumente ale celibatului sau ale unui posibil „monahism islamic”, însă acestea sunt ignorate, în ciuda evidenței lor, sau chiar sunt re-interpretate în accepțiuni care devin ostile oricărei forme de asceză sau de altruism în spirit creștin.

Dincolo de înțelegerea culturii orientale cu tot ceea ce presupune aceasta, viața familială a musulmanilor se diferențiază mult față de cea a familiei creștine autentice. Coranul moștenește și o viziune marcată de dragostea specifică creștinilor, în ceea ce privește legătura dintre bărbat și femeie, dar rămâne predominantă o atitudine personală a profetului față de sexualitate și față de poligamia ce era încă de dinainte specifică lumii arabe. În ciuda unei influențe a Bibliei asupra Coranului, din punct de vedere moral, morala coranică se detașează de valorile biblice și își construiește propriul sistem etic, bazat pe interpretările lui Mahomed și ale marilor teologi islamici care au alcătuit legea morală islamică. Astfel, după cum s-a observat în cele prezentate, în islam, femeia are un statut mult inferior bărbatului, iar bărbatul are numeroși alibi de ordin etic, bazați pe legea islamică, pentru a abuza în raportul său cu soția sau cu soțiile sale.

Morala islamică a fost atacată vehement de mai mulți Părinți ai Bisericii creștine și de alți scriitori creștini, urmare a întâlnirii acestora cu autoritățile opresive musulmane și din cauza prozelitismului războinic al islamului asupra populațiilor cucerite. Am putut observa faptul că Sfântul Ioan Damaschin este foarte dur cu tot ceea ce propune „erezia ismaeliților” și îl acuză categoric pe Mahomed de imoralitate și șarlatanie. Am ales și alte două personaje care vorbesc despre morala islamică, Teodor Abū Qurra și Manuel al II-lea Paleologul. Primul reprezintă teologia ortodoxă de limbă siriacă și chiar arabă, iar al doilea reprezintă o dinastie regală bizantină care a dus o luptă defensivă în fața atacului islamic.

Teodor Abū Qurra a trăit în mijlocul musulmanilor și a fost contemporanul unor evenimente delicate din istoria creștinismului (perioada iconoclastă). Teologul sirian observă comportamentul moral al musulmanilor și reușește să închege o operă teologică cât se poate de obiectivă și bine

documentată care ne ajută astăzi să înțelegem contextul epocii de atunci. Abū Qurra insistă asupra caracterului de religie adevărată atribuit creștinismului, evidențiind morala naturală și divină a creștinilor. Manuel al II-lea afirmă limpede faptul că tot ceea ce poate exista bun și moral în paginile Coranului reprezintă influențe din creștinism și iudaism, iar tot ceea ce a fost adăugat de către Mahomed și alții reprezintă aspecte imorale și deficitare ale sistemului teologic islamic.

Ultima parte a capitolului a adus în față câteva aspecte actuale ale problematicii raportului dintre morala biblică și cea coranică. În contextul european actual, după cum am prezentat, dialogul creștino-islamic este în plină desfășurare și se caută perspective de a stabili un echilibru social și de a oferi paradigme de bună conviețuire. Am ales să atragem atenția și asupra misiunii părintelui Andrei Scrima în spațiul islamic prin abordarea unei metode de apropiere și de înțelegere altruistă a musulmanilor și a tradiției lor religioase. Menționăm faptul că nu împărtășim întru totul toate ideile de ordin teologic ale lui Andrei Scrima în ceea ce privește relația creștinismului cu islamul, dar perspectiva sa și atitudinea față de musulmani reprezintă un efort apreciabil.

În ideea de a exploata religia înspre etica socială asumată pe care aceasta o propune și în contextul globalizării contemporane, am vorbit și de proiectul eticii planetare care încearcă să ofere un model etic global ce ar putea fi receptat de orice tradiție religioasă. Ne-am manifestat scepticismul cu privire la acest demers inițiat de teologul Hans Küng, însă am ales să prezentăm intențiile proiectului în ideea în care islamul se revendică ca o religie universală care va cuceri lumea, iar creștinismul este, de fapt, o religie universală a iubirii, a păcii și a desăvârșirii morale, care a transformat lumea și care îi oferă un sens și o valoare autentică.

CONCLUZII FINALE

Lucrarea de față, intitulată *Morala biblică și morala coranică. Istorie, convergențe, aglutinări*, a prezentat într-o sinteză teologică cele mai semnificative aspecte morale din creștinism și din islam care au fundamente solide în Biblie, respectiv în Coran, care au produs o anumită orientare de ordin moral și care rămân permanent legate de sursa lor care le actualizează constant. Valoarea moralei biblice a putut fi înțeleasă cu atât mai bine cu cât ea a fost pusă într-un raport de comparație cu o altă morală specifică și izvorâtă dintr-o carte sacră, cu care, în contextul socio-cultural contemporan, intră cel mai des în interacțiune, anume cea islamică. Biblia și Coranul caracterizează creștinismul respectiv islamul în ansamblul lor, ca religii ale cărții și ca religii monoteiste, cu o istorie comună, din punctul de vedere musulman, a procesului de revelație a textului sfânt.

În primul rând, considerăm că am reușit să demonstrăm importanța Cuvântului lui Dumnezeu pentru împlinirea actelor morale și pentru conservarea moralei religioase mereu raportată la izvorul ei veșnic. Hermeneutica Bibliei în duhul ortodox și chiar practicarea unei *lectio divina* ortodoxă pot constitui un demers de ordin moral care oferă viață și dinamism omului contemporan. Valabilitatea perenă a textului Sfintei Scripturi ne îndreptățește să îi redescoperim valoarea sa universală și să îl asumăm reflexiv și pragmatic în viața noastră cotidiană. Accentuarea dimensiunii morale a teologiei o face tot mai prezentă în sfera socialului, iar raportarea frecventă la cuvântul scripturistic Îl aduce pe Hristos și duhul Bisericii Sale în viața cetății. Cuvintele lui Hristos

au menirea de a fi rostite și de a se medita constant asupra lor pentru a fi mereu în exercițiul metamorfozării lumii și conservării ordinii morale creștine, transformate de iubirea jertfelnică a lui Hristos și de pacea Sa divină.

În al doilea rând, raportându-ne constant la morala coranică am putut observa unde poate conduce, de fapt, ieșirea din tradiția Bisericii Ortodoxe și uzitarea mesajelor revelate într-o manieră personalistă și servilă propriilor interese. Relativizarea mesajului evanghelic și îndepărtarea acestuia de Sfânta Tradiție și din sânul Bisericii care l-a generat și conservat pot produce derapaje ce se transformă în sisteme religioase păgubite de o nefericită înțelegere a Revelației divine. În cazul de față, am demonstrat legătura dintre geneza islamului și universul religios-moral iudeo-creștin din spațiul Orientului Apropiat și Mijlociu. Interacțiunile de natură socio-culturală și religios-morală între populațiile creștine de diferite etnii și marea masă a populației arabe preislamice, încreștinată parțial într-o variante eterodoxe hibride, au influențat mult procesul de legitimare printr-o nouă revelație al profetului islamului și au generat, totodată, similitudini multiple între cele două religii.

Pentru credinciosul de astăzi care citește Coranul, într-un tip de lectură mai mult formal și mantric decât reflexiv-meditativ și inductiv-moral, aceasta nu îi poate genera resursele unei acțiuni morale firești, deoarece nu se creează o legătură de duh între text și credincios. Biblia ne oferă posibilitatea unei trăiri liturgice în Biserică și actualizează cuvântul lui Dumnezeu către lume ori de câte ori acesta este proclamat. Nu este vorba despre un simplu exercițiu anamnetic al poruncilor divine pe care credinciosul și le-a asumat față de Dumnezeu în care crede, la un anumit moment al existenței sale, ci este vorba despre un nou dialog între om și Dumnezeu prin harul Duhului Sfânt. Coranul nu oferă o perspectivă

morală clară asupra vieții spirituale și sociale, ci, mai degrabă, aglutinează o serie de multiple precepte care nu își pot găsi plinirea în trăirea și în dogma religioasă create artificial și care și-au croit alt contur în parcursul lor istoric.

În al treilea rând, în baza argumentelor prezentate, putem concluziona faptul că Mahomed nu și-a propus neapărat întemeierea unei noi religii, ci, mai degrabă, s-a autopretins ca un apostol al neamului său, însărcinat prin mandat divin cu aducerea unei noi revelații, sub forma unei cărți, poporului din care el făcea parte. La baza acestui fapt stă apartenența lui Mahomed la secta iudeo-nazarineană care încă nu era pe deplin lămurită de mesianitatea lui Iisus Hristos și aștepta un nou semn divin. Legăturile dintre Mahomed și comunitățile creștine și cele iudaice i-au oferit cele mai multe dintre ideile sale religioase, pe care le-a adaptat ulterior moștenirii culturale a lumii arabe ancestrale și pe care le-a interpretat în funcție de necesitățile sociale care se impuneau pentru închegarea comunităților de adepți. Se diferențiază clar contextul propovăduirii și stilul expozitiv al surelor mecate de cele medineze, în sensul unei fracturi de viziune și de înțelegere a vieții și lumii. Nevoile stringente ale perioadei medineze a propovăduirii sale erau satisfăcute și își găseau rezolvare prin legitimitatea descoperirilor pe care le primea de la Allah.

Între viața morală a lui Mahomed și textul Coranului există o sincopă destul de flagrantă. După cum afirmam mai înainte, dacă prima parte a revelației coranice, cea din perioada de la Mecca, este marcată de îndemnuri repetate spre pocăință și spre adorarea lui Dumnezeu, partea a doua a revelației, din perioada de la Yatrib (Medina), devine din ce în ce mai marcată de un pragmatism cuceritor și de o legitimeare neargumentată și nejustificată a acțiunilor sale personale sau a intențiilor sale de lider religios. Aspectele referitoare

la viața sa personală și familială ne determină să credem că, în ciuda firii sale aparent mistice, personajul vădește clar o instabilitate morală și o dorință nestăvilită de dominare asupritoare. Odată receptarea sa ca profet în sânul poporului arab creșteau tot mai mult pretențiile sale de lider religios ce întreține un dialog constant și infailibil cu divinitatea.

O cu totul altă paradigmă este în cazul creștinismului, având în vedere persoana divino-umană a Mântuitorului nostru Iisus Hristos Care este modelul desăvârșirii morale prin excelență și revelarea Cuvântului Cel din veci al Tatălui. Mesajul evanghelic al lui Iisus Hristos a schimbat lumea, dar în cu totul alt mod de cum și-a propus sau încă își propune islamul. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om și S-a sacrificat pentru salvarea întregii lumi, din iubire față de umanitatea răscumpărată. Mesajul Bibliei este hristocentric și eclesiocentric, iar calea desăvârșirii morale și a acțiunilor morale stă sub impulsul îndemnurilor divine pe care ni le adresează constant și prin cuvintele Sfintei Scripturi.

În al patrulea rând, considerăm că am fost limpezi și categorici prezentând raporturile dintre religie și morală și dintre scriptură și morală și rolul pe care aceste ecuații îl pot avea pentru pacea și buna stare a lumii. În contextul actual, în care Europa este martora unei confruntări între numeroase sisteme etice dependente de structurile lor religioase, este binevenită expunerea istorico-critică și sintetico-analitică a preceptelor coranice și biblice. Convingându-se tot mai mulți de sterilitatea unei etici seculare și de utopia unei religii civile, accentuarea religiozității în scopul exploatării sale morale constituie, pe de o parte, un binevenit prilej de a proclama autoritatea și importanța religiei pentru viața morală, iar pe de altă parte, generează un pericol de conflict interreligios în vederea impunerii propriului sistem de valori și atitudini morale.

În ideea promovării unei etici planetare sau globale s-au avut în vedere câteva puncte esențiale referitoare la structura minimalistă morală pentru a reuși formularea unor precepte generale care să poată fi asumate și integrate în orice tradiție religioasă. Având în vedere faptul că sursa unor astfel de reguli morale nu este una bazată pe o religie, ci este produsul unei sinteze a pluralismului religios, ea devine șubredă și greu accesibilă omului contemporan. Cu toate că majoritatea cercetătorilor pluralismului religios mențin această idee și se distanțează categoric de absolutizarea unui sistem religios-moral, sunt și voci care se îndreaptă spre creștinismul autentic și spre valorile sale morale.

Considerăm că în urma celor prezentate vizavi de raportul dintre morala biblică și morala coranică, se poate lesne observa caracterul superior al moralei creștine față de morala islamică. Iar acest lucru nu ține în mod neapărat de efectele pe care textul sacru le poate produce în viața duhovnicească a unui credincios anume sau în viața publică a societății, ci, mai degrabă, se poate observa din felul în care morala creștină împlinește persoana în ființialitatea sa, în ontologia sa umană. Cartea sfântă, ce cuprinde reguli, exemple și narațiuni metaforice care printr-o hermeneutică asumată nasc trăiri, emoții și predispoziții spre acțiunea morală, nu este completă și nu se poate desăvârși fără legătura vie și dinamică cu izvorul ei. Coranul este cartea pe care Allah a lăsat-o credincioșilor săi și care le rămâne ghidul de conduită spirituală și morală în viață. Biblia este cartea izvorâtă din sânul Tradiției și al Bisericii și rămâne o autoritate morală numai în raport cu persoana Fiului lui Dumnezeu, a Mântuitorului Iisus Hristos, Care este El Însuși Cuvântul vieții.

Astfel, morala biblică nu este caracterizată, din punct de vedere moral, de un anumit context socio-istoric sau de anumite tendințe stilistice ale Antichității, ci se demon-

strează ca fiind cuvântul actual al lui Dumnezeu către lumea Sa. Teologul ortodox și creștinul de rând nu trebuie să creeze o defensivă teologico-culturală a Bibliei în fața ideologiilor distructive contemporane și viitoare, ci trebuie să interacționeze cu cuvântul viu al acesteia prin trăirea unei vieți sacramentale și liturgice și prin comuniunea cu Mântuitorul Iisus Hristos, Logosul divin. Biblia nu este documentul vetust ce cuprinde doar prescripții morale pentru credincioșii din toate timpurile, Biblia prezintă structura existenței umane și articularea gândului lui Dumnezeu pentru capacitățile intelectuale și spirituale ale omului dintotdeauna. Coranul, însă, în accepțiunile teologice musulmane, este cuvântul lui Allah dictat lui Mahomed direct în limba arabă și care rămâne închis în el însuși, neavând puterea de a transforma oamenii din punct de vedere spiritual și de a le oferi prilejul unui dialog direct și deschis cu Dumnezeu. Astfel, pentru credinciosul musulman, Sharia reprezintă îndreptarul vieții morale dintr-o perspectivă legalist-juridică. Biblia, în schimb, rămâne mereu deschisă în mijlocul Bisericii în care s-a dezvoltat și al cărei cap este Hristos Însuși, Logosul divin și Cuvântul vieții.

BIBLIOGRAFIE

I. LITERATURĂ PRIMARĂ

Ediții biblice

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002.
2. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.
3. *Noul Testament. Apocalipsa lui Ioan*, ediția a II-a, traducere inedită și comentariu de Cristian Bădiliță, București, Editura Vremea, 2015.
4. *Noul Testament. Evanghelia după Ioan*, ediție bilingvă, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, București, Editura Curtea Veche, 2010.
5. *Noul Testament. Evanghelia după Marcu*, ediția a II-a, traducere inedită și comentariu de Cristian Bădiliță, București, Editura Vremea, 2015.
6. *Noul Testament. Evanghelia după Matei*, ediția a II-a revăzută și adăugită, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, București, Editura Vremea, 2015.
7. *Septuaginta: Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleeziastul, Cântarea Cântărilor*, traducere de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Florica Bechet, Monica Broșteanu, Ioana Costa, Marius David Cruceru, Cristian Gașpar, Eugen Munteanu, Ion Pătrulescu, București – Iași, Editura Polirom, 2006.
8. *Septuaginta: Iov, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Psalmii lui Solomon*, traducere de Smaranda

Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Iulia Cojocariu, Ștefan Colceriu, Eugen Munteanu, București - Iași, Editura Polirom, 2007.

Apocrife

1. *** *Acta Aposotolorum Apocrypha*, ed. R. A. Lipsius and M. Bonnet, Hildesheim - New York, Georg Olms, 1972.
2. „Evanghelia arabă a copilăriei Mântuitorului”, în *Evangheliile apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Cristian Bădiliță, București, Editura Humanitas, 1996.
3. „Evanghelia arabă a copilăriei Mântuitorului”, în *Evangheliile apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Cristian Bădiliță, București, Editura Humanitas, 1996.
4. „Evanghelia lui Pseudo-Matei”, în *Evangheliile apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Cristian Bădiliță, București, Editura Humanitas, 1996.
5. „Evanghelia lui Pseudo-Matei”, în *Evangheliile apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Cristian Bădiliță, București, Editura Humanitas, 1996.
6. „Evanghelia lui Pseudo-Toma (2, 1-5)”, în *Evangheliile apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Cristian Bădiliță, București, Editura Humanitas, 1996.
7. „Évangile du Pseudo-Matthieu”, în Charles Michel, *Évangiles apocryphes*, vol. I, deuxième édition, Paris, Auguste Picard Editeur, 1924.
8. DE SUAREZ, Philippe, *L'évangile selon Thomas*, Montélimar, 1974.

Ediții coranice

9. *Coranul*, traducere după originalul arabic, însoțită de o introducere de Silvestru Octavian Isopescu, Cernăuți, s.n., 1912.

10. *Coranul cel sfânt. Traducerea sensurilor și comentarii*, ediția I, traducerea și editarea, realizată de Asociația Studenților Musulmani din România, s.l., s.n., 1997.
11. *Coran. Ultima carte sfântă*, traducere și note explicative de Mustafa Ali Mehmet, București, Editura Paideia, 2003.

Lucrări patristice

12. *** *A treatise on the veneration of the holy icons written in arabic by Theodore Abū Qurrah, bishop of Harrān (C.755-C.830 A.D.)*, transl. into english, with introduction and notes by Sidney H. Griffith, Leuven, Peeters Publishing, 1997.
13. Sfântul ATANASIE CEL MARE, „Cuvânt împotriva elinilor”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XV, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987.
14. Sfântul ATANASIE CEL MARE, „Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin lege”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XV, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987.
15. Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. LXI, traducere, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000.
16. DAMASCÈNE, Jean, „Écrits sur l'Islam”, în *Sources chrétiennes*, prezentare, comentarii și traducere de Raymond le Coz, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.
17. GRÉGOIRE DE NYSSE, „Contre Eunome I”, 147-691, în *Sources Chrétiennes*, nr. 524, text grec de W. Jaeger, traducere,

- note și index de Raymond Winling, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010.
18. GRÉGOIRE DE NYSSE, „Contre Eunome II”, în *Sources Chrétiennes*, nr. 551, text grec de W. Jaeger, traducere, note și index de Raymond Winling, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013.
 19. Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, „Marele cuvânt catehetic”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XXX, traducere în românește de pr. prof. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982.
 20. Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, „Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XXIX, traducere de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae și pr. Ioan Buga, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982.
 21. ORIGEN, „Contra lui Celsus (I, 28)”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. IX, studiu introductiv, traducere și note de pr. prof. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984.
 22. Manuel II PALÉOLOGUE, „Entretiens avec un musulman. 7^e Controverse”, introduction, texte critique, traduction et notes par Théodore Khoury, col. *Sources chrétiennes*, nr. 115, Paris, Les Editions du Cerf, 1966.
 23. DE RIBODIMENTI, Anselmi, „Epistola ad Manassem Archiepiscopum Remensem. De expeditione Hierosolymitana”, în J.-P. MIGNE, *Patrologiae. Epistole et Diplomata*, Seu Petit Montrouge, 1854.
 24. Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, traducere și note de pr. Dumitru Fecioru, București, Editura Sofia, 2004.

II. LITERATURĂ SECUNDARĂ

Dicționare, enciclopedii, manuale

25. ABU QURRA, Theodore [أبو قرة], în Moustafa Chouémi, Charles Pellat, *Dictionnaire arabe-français-anglais*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964.
26. BLAGA, Lucian, *Curs de filosofia religiei*, Alba Iulia - Paris, Editura Fronde, 1994.
27. CHIFĂR, Nicolae, *Istoria creștinismului*, volumul I, Sibiu, Editura Universității „Lucian Blaga”, 2007.
28. *** *Curs de Teologie Morală sau lecțiuni de Morală creștină*, edițiunea II, București, Tipografia „Jockey-Club” Ion C. Văcărescu, 1921.
29. *** *Dictionary for Contemporary English*, Pearson Longman, 2009.
30. *** *Dictionnaire arabe-français-anglais*, ed. Régis Blachère, Paris, Maisonneuve et Larose, 1978.
31. *** *Dictionnaire Larousse*, Paris, Larousse, 2011.
32. *** *Dictionnaire oecumenique de la mission. Cent mots pour la mission*, sous la direction de Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadile, Marc Spindler, Paris-Geneve-Yaounde, Les Editions du Cerf, Labor et Fides, Les editions CLE, 2003.
33. *** *Dicționar enciclopedic al Bibliei*, transpunere românească de Dan Slușanschi, București, Editura Humanitas, 1999.
34. *** *Dicționarul explicativ ilustrat al limbii române*, București, Editura Arc-Gunivas, 2007.
35. FILORAMO, Giovanni (coord.), *Istoria Religiilor. Vol. III: Religiile dualiste. Islamul*, traducere de Hanibal Stănculescu, Iași, Editura Polirom, 2009.
36. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Curs de filozofie morală*, text stabilit, adnotat și prefăcut de Françoise Schwab, traducere de Adrian Șerban, Iași, Editura Polirom, 2011.

37. *** *Lo Zingarelli Minore*, Bologna, Zanichelli, 1998.
38. MANTZARIDIS, Georgios, *Morala creștină. II: Omul și Dumnezeu, Omul și semenul, Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, traducere de diac. Cornel Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 2006.
39. MIRCEA, Ioan, *Dicționar al Noului Testament. A-Z*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995.
40. MLADIN, Nicolae, Orest BUCEVSCHI, Constantin PAVEL, Ioan ZĂGREAN, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. I, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003.
41. MUNTEANU, Eugen, *Introducere în lingvistică*, Iași, Editura Polirom, 2005.
42. Sfântul NECTARIE DE LA EGHINA, *Morala creștină*, traducere din neogreacă de Laura Enache, studiu introductiv de Constantin I. Cornarachi, traducere în limba română de Diana Cărburean, Iași, Editura Doxologia, 2013.
43. *** *Oxford Dictionary*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2012.
44. RĂMUREANU, Ioan, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987.
45. REMETE, George, *Dogmatica Ortodoxă*, ediția a treia revăzută și adăugită, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2000.
46. SAUSSURE DE SAUSSURE, Ferdinand, *Curs de lingvistică generală*, traducere și cuvânt înainte de Irina Izverna Tarabac, Iași, Editura Polirom, 1998.
47. STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, volumul II, ediția a III-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003.
48. *** *The Religions Book. Big ideas simply explained*, New-York, DK Publishing, 2013.

49. ZĂGREAN, Ioan, *Morala creștină. Manual pentru Seminariile Teologice*, ediția a III-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2002.

Cărți

50. *** *100 Hadis Qudsi*, București, Editura Taiba, s.a.
51. ABDUL-RAUF, Muhammad, *Marriage in Islam*, s.l., Al Saadawi Publications, 1995.
52. ABU QURRAH, Teodoro, *La libertà*, Torino, Zamorani Publishing, 2002.
53. ACHIMESCU, Nicolae, *Religii în dialog*, Iași, Editura Trinitas, 2006.
54. AGI, Marc (ed.), *Islam et droits de l'Homme*, Paris, éditions des idées et des hommes, 2007.
55. AHMED, Leila, *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press, 1992.
56. AHRENS, K., *Muhammed als Religionsstifter*, vol. XIX, Leipzig, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, 1935.
57. ALETTI, Jean NOËL, et alii, *Bible et sciences des religions. Judaïsme, christianisme, islam*, Namur – Bruxelles, Presses Universitaires de Namur – Éditions Lessius, 2005.
58. AL-ȘARIF, Adnan, *Miracolul Coranului în geologie*, București, Editura „Islamul Azi”, 2008.
59. AL-TANTAWI, Ali, *Introducere generală în islam*, ediția a II-a, Constanța, Editura Islam, 2000.
60. AL-YA'KÛBÎ, *Histoire [Târîh]*, vol. I, Leiden, 1883.
61. AMANAT, Abbas, Frank GRIFFEL (eds.), *Sharia. Islamic Law in the contemporary context*, s.l., Stanford University Press, 2007.
62. ANDRAE, Tor, *Les Origines de l'islam et le christianisme*, Paris, Adrien-Maison-Neuve, 1955.

63. IDEM, *Mohammed: The Man and His Faith*, Mineola New York, Dover Publications, 2000.
64. Sfântul ANDREI CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2018.
65. ANDRUTSOS, Hristu, *Sistem de morală*, traducere din grecește de dr. Ioan Lancrănjan și prof. Ermis Mudopulos, Sibiu, Tiparul Tipografie Arhidiecezane, 1947.
66. ANGHELESCU, Nadia, *Introducere în islam*, ediția a doua, revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2004.
67. ARNALDEZ, Roger, *Les sciences coraniques. Grammaire, droit, théologie et mystique*, Paris, Librairie Pphilosophique, 2005.
68. ASHTIANÎ, Husayn Maîka, *Bilâl d'Afrique. Le Muezzin du Prophète*, Cité du Savoir, Fondation Imam Ali, 2001.
69. AT-TUWAIJIRI, Muhammad b. Ibraheem, *The book of Nikah*, Buraidah, Cooperative Office for Call and Guidance, 2000.
70. AYOUB, Mahmoud, *The Qu'ran and its interpreters*, s.l., Excelsior, 1984.
71. AZZAM, Leila, Aisha GOUVERNEUR, *The life of the Prophet Muhammad*, s.l., Islamic Texts Society, 1999.
72. AZZI, Joseph, *Le Prêtre et le Prophète: aux sources du Coran*, traducere din arabă de Salina Morsy, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
73. BACONSKY, Teodor, Ioan I. Ică jr., Bogdan TĂTARU-CAZABAN, *Pentru un creștinism al noii Europe*, București, Editura Humanitas, 2007.
74. BADEA-GUÉRITÉE, Iulia, Alexandru OJICĂ (coord.), *Dialogul religiilor în Europa unită*, Iași, Editura Adenium, 2015.
75. VON BALTHASAR, Hans Urs, *Cuvânt și taină la Origen*, traducere din limba franceză de Marius Boldor și Alin Tat, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2007.

76. BARBER, Malcolm, *The New Knighthood: A History of the Order of the Temple*, Cambridge University Press, 1994.
77. BARROIS, Georges A., *The face of Christ in the Old Testament*, s.l., St. Vladimir's Seminary Press, 1974.
78. BARTHOLOMEW, Craig G., Michael W. GOHEN, *Adevărata poveste a lumii. Locul nostru în narațiunea biblică*, traducere, studiu introductiv și note de Cosmin Luran, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2017.
79. BASETTI-SANI, Giulio, *The Koran in the light of Christ. A Christian Interpretation of the Sacred Book of Islam*, Chicago-Illinois, Franciscan Herald Press, 1977.
80. BAUSANI, Alessandro, *L'islam*, Torino, Garzanti Editore, 2002.
81. BĂLĂNEAN, Cristian, *Islamul: o temă recurentă în Europa*, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2013.
82. BECK, Hans Georg, *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin*, traducere din limba germană și studiu introductiv de Vasile Adrian Carabă, s.l., Editura Nemira, 2012.
83. BEHR, John, *Formation of Christian Theology. Vol I: The Way to Nicaea*, Crestwood-New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
84. BELL, Richard, *The Origin of Islam in its Christian environment*, London, Macmillan & Co., 1926.
85. BENKHEIRA, Mohammed Hocine, *Islam et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
86. BERDIAEV, Nikolai, *Le Sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.
87. BERGSON, Henri, *Cele două sensuri ale religiei și moralei*, traducere și studiu introductiv de Diana Morărașu, Iași, Editura Institutul European, 1992.
88. BEYATI, Munir, *Mumammed. Trimisul lui Allah*, Constanța, Editura Islamul Azi, 2009.

89. BIANCHI, ENZO, *Ascultând Cuvântul – pentru lectura duhovnicească a Scripturii în Biserică*, traducere în românește de Maria-Cornelia Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2011.
90. BONHOEFFER, Dietrich, *Le prix de la grâce*, Paris-Genève, Les Éditions du Cerf-Labor et Fides, 1985.
91. BLACHÈRE, Régis, *Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991.
92. IDEM, *Le Problème de Mahomet*, Paris, PUF, 1952.
93. BÖCKLE, FRANZ, *Fundamentalmoral*, Munich, Kösel, 1994.
94. BOUAMRANE, Chikh, LOUIS GARDET, *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Editura Sindbad, 1984.
95. BOWKER, John, *The Message and the Book. Sacred Texts of the World's Religions*, s.l., Yale University Press, 2012.
96. BRAUN, François-Marie, *Morale et mystique à l'école de Saint Jean*, Paris, s.n., 1967.
97. BRECK, John, *Cum citim Sfânta Scriptură? Despre structura limbajului biblic*, traducere de Ioana Tămăian, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2018.
98. IDEM, *Darul sacru al vieții*, traducere de Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2001.
99. IDEM, *Puterea Cuvântului în Biserică dreptmăritoare*, traducere de Monica E. Herghelegiu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999.
100. IDEM, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, traducere de Ioana Tămăian, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2003.
101. BRIA, Ion, „Spre plinirea Evangheliei” *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2002.
102. BROSE, Jacques, *Maeștrii spirituali*, București, Editura Albatros, 1992.

103. BROȘTEANU, Monica, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*, prefață de Nadia Anghelescu, Iași, Editura Polirom, 2005.
104. BROWN, Daniel W., *A New Introduction to Islam*, s.l., Wiley-Blackwell, 2003.
105. BRUSANOWSKI, Paul, *Religie și stat în islam. De la teocrația medineză instituită de Muhammad la Frăția musulmană din perioada interbelică*, București, Editura Herald, 2009.
106. BULGAKOV, Serghei, *Ortodoxia*, București, Editura Paideia, 2018.
107. BULTMANN, Rudolf, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Éditions du Seuil, 1968.
108. BURCKHARDT, Titus, *Doctrinile esoterice ale Islamului*, traducere din franceză de Teodoru Chiondea, București, Editura Herald, 2008.
109. BUSSE, Heribert, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
110. CALEBA, Gleb, *Biserica din casă*, București, Editura Sophia, 2006.
111. IEROMONAH CALINIC (BENGER), *Teognosia – sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere de Ieromonah Nectarie (Dărăban), Sibiu, Editura Deisis, 2014.
112. CARIMOKAN, Sahaja, *Muhammad and the People of the Book*, s.l., Xlibris Corporation, 2010.
113. CATHERWOOD, Christopher, *A God divided. Understanding the differences between Islam, Christianity and Judaism*, Paris-Eastbourne, Victor Publishing, 2007.
114. CHABBI, Jacqueline, *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard, 2008.

115. CHAILLOT, Christine, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition. A brief introduction to its life and spirituality*, Paris, s.n., 2002.
116. CHAN, Wing-Tsit, Ismail Ragi AL FARUQI, Joseph M. KITAGAWA, P. T. RAJU, *The Great Asian Religions*, London, Macmillan, 1969.
117. CHARLES, Raymond, *L'âme musulmane*, Paris, Flammarion, 1958.
118. *** *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, édité et traduit en français par J.-B. Chabot, tom. III, Paris, Ernest Leroux Publishing, 1905.
119. CHRYSAVGIS, John, Bruce V. FOLTZ (eds.), *Pentru o ecologie a transfigurării. Perspective ortodoxe asupra mediului, naturii și creației*, traducere din limba engleză de Valentin-Radu Trandafir, Iași, Editura Doxologia, 2017.
120. COLLANGE, Jean-François, *De Jésus à Paul, l'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980.
121. COMAN, Ioan. G., *Și Cuvântul S-a făcut trup*, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1993.
122. *** Comisia Biblică Pontificală, *Biblia și morală. Rădăcinile biblice ale acțiunii creștine*, traducere de pr. dr. Mihai Pătrașcu, Iași, Editura Sapientia, 2013.
123. COOK, Michael, *Early muslim dogma. A source critical study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
124. CORBIN, Henry, *Istoria filosofiei islamice. De la origini până la moartea lui Averroes (595-1198). De la moartea lui Averroes până în zilele noastre*, traducere din limba franceză de Marius I. Lazăr, București, Editura Herald, 2008.
125. CORBU, Agapie, *Sfântul Grigorie de Nyssa tâlcuitor al Scripturii. O introducere în exegeza biblică patristică*, ediția a doua, Arad, Editura Sfântul Nectarie, 2011.

126. CRONE, Patricia, *From Kavād to al-Ghazālī. Religion, Law and Political Thought in the Near East, c. 600 – c. 1100*, Ashgate Variorum, 2001.
127. IDEM, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
128. CROOK, Roger H., *An introduction to Christian ethics*, New Jersey, Person Prentice Hall, 2007.
129. CUPERLY, Pierre, *Fêtes et prières des grandes religions*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2005.
130. CUYPERS, Michel, *Le Festin. Une lecture de la sourate al Mâ'ida*, préface de Mohammad Ali Amir-Moezzi de l'École pratique des hautes études, Lethielleux, 2007.
131. DANIÉLOU, Jean, *Biserica primară (De la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*, traducere din limba franceză de George Scrima, București, Editura Herald, 2008.
132. DAVIE, Grace, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.
133. DAWKINS, Richard, *Himera credinței în Dumnezeu*, ediția a II-a, București, Editura Curtea Veche, 2012.
134. DÂR AL-JÎL, Muslim, *Șahih*, Beyrouth, vol. I, s.a., s.l., s.n.
135. DELMAIRE, Danielle, Geneviève GOBILLOT (coord.), *Exégèse et critique des textes sacrés. Judaïsme. Christianisme. Islam*, Paris, Hier et Aujourd'hui, 2007.
136. DELONG-BAS, Natana J. (edit.), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2013.
137. DESCAMPS, Albert, *La morale des synoptiques*, Paris, 1950.
138. DESEILLE, Placide, *Credința în Cel Nevăzut. Elemente de doctrină creștină potrivit tradiției Bisericii Ortodoxe*, traducere din limba franceză și introducere de Felicia Dumas, Iași, Editura Doxologia, 2013.

139. DIF, Malika, *Les épouses du prophète*, Tawhid, 2004.
140. DYRNESS, William, *Themes in Old Testament Theology*, Illinois, IVP Academic - Pater Noster Press, 1977.
141. DODGE, Bayard, *The Fihrist of al-Nadīm: a Tenth Century Survey of Muslim Culture*, New York, s.n., 1970.
142. DONNER, Fred M. (edit.), *The Expansion of the Early Islamic State*, Hants, Ashgate Publishing, 2008.
143. DRAZ, Mohammad Abdallah, *Initiation au Coran*, Paris, Beauchesne, 2005.
144. IDEM, *La morale du Coran*, Paris, Editions Arrissala, 2002.
145. DUBLET, César Emil, *Survivances de l'Ancien Orient dans l'Islam: considérations générales*, Paris, Larose, 1957.
146. DUCHESNE GUILLEMIN, J., *La religion de l'Iran ancien*, P.U.F., Paris, 1962.
147. Sfântul EFREM SIRIANUL, *Imnele Raiului*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2010.
148. ELLIOTT, J.K., *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford Scholarship Online, 2003.
149. ENGELHARDT JR., Hermann Tristram, *Fundamentele bioeticii creștine – perspectiva ortodoxă*, traducere de Mihail Neamțu, Cezar Login și diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2005.
150. EVAGRIE PONTICUL, *Tratatul practic. Gnosticul*, traducere de Cristian Bădiliță, București, Editura Curtea Veche, 2009.
151. EVDOKIMOV, Paul, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere din limba franceză de Teodor Baconschi, București, Editura Sophia, 2013.
152. IDEM, *Taina iubirii – sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, București, Editura Christiana, 2006.

153. IDEM, *Une vision orthodoxe de la théologie morale. Dieu dans la vie des hommes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009.
154. IDEM, *Vârstele vieții spirituale*, prefață de Olivier Clement, traducere din limba franceză de pr. Ion Buga, București, Editura Sophia, 2019.
155. FARAOANU, Iulian, *Biblia – cuvânt divin și uman. Teme introductive în Sfânta Scriptură*, Iași, Editura Sapientia, 2011.
156. FELEA, Ilarion V., *Religia Iubirii*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009.
157. FELMY, Karl Christian, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, ediția a II-a, traducere de pr. prof. Ioan I. Ică, Sibiu, Editura Deisis, 2008.
158. FERRY, Jean-Marc, *L'Éthique reconstructive*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.
159. IDEM, *La religion réflexive*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.
160. IDEM, *Les Lumières de la religion (Entretien avec Elodie Maurot)*, Paris, Bayard, 2013.
161. IDEM, *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002.
162. IDEM, André STANGUENNEC, Joël GAUBERT, *Quelle morale pour la politique aujourd'hui*, Paris, Editions M-Editor, 2011.
163. FLOROVSKY, Georges, *Biblie, Biserică, Tradiție. O perspectivă ortodoxă*, traducere din limba engleză de Radu Teodorescu, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2016.
164. FOERSTER, Friedrich Wilhelm, *Hristos și viața omenească*, ediția a III-a, traducere de mitropolit Nicolae Colan, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2018.
165. FRANCIONE, Gary L., Anna CHARLTON, *Să mâncăm etc. O analiză a moralității consumului de animale*, traducere de Andra Hâncu și Oana-Celia Gheorghiu, Iași, Editura Adenium, 2014.

166. FUCHS, Josef, *Le droit naturel. Essai théologique*, Tournai, Desclée, 1960.
167. GAGNIER, Jean, *La Vie de Mahomet*, Amsterdam, Wetsteins & Smith, s.a.
168. GALLEZ, Edouard-Marie, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam*, Tome I: De Qumrân à Muhammad, Tome II: Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire, Paris, Editions des Paris, 2005.
169. GAUCHET, Marcel, *Le religieux et le politique, Douze réponses de Marcel Gauchet*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010.
170. IDEM, *L'Avènement de la démocratie, IV, Le Nouveau Monde*, Paris, Gallimard, 2017.
171. GAUDEFRY-DEMOMBYNES, Maurice, *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1969.
172. GAUDIN, Philippe (coord.), *Marile religii*, traducere de Sandală Aronescu, București, Editura Orizonturi – Editura Lider, 1995.
173. GEIGER, Abraham, *Judaism and Islam: A Prize Essay*, transl. by F. M. Young, Nabu Press, 2010.
174. GEISLER, Norman L., *Filosofia religiei*, Oradea, Editura Cartea creștină, 1999.
175. GIBBON, Edward, François GUIZOT (eds.), *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, Paris, Lefèvre, 1819.
176. GILIS, Charles André, *Spiritul universal al Islamului sau despre doctrina coranică a științei sacre*, traducere din limba franceză de Teodoru Ghiondea, București, Editura Herald, 2014.
177. GNILKA, Joachim, *Bibel und Koran: Was sie verbindet, was sie trennt*, Verlag Herder 2010.
178. IDEM, *Qui sont les chrétiens du Coran? (Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche)*, Paris, Les Editions du Cerf/ Médiaspaul, 2008.

179. GOLDZIH, Ignaz, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1958.
180. GOUGUENHEIM, Sylvain, *Aristotel la Muntele Saint-Michel. Rădăcinile grecești ale Europei creștine*, traducere din limba franceză și postfață-interviu de Eduard Florin Tudor, prefață la ediția în limba română de Sylvain Gouguenheim, București, Editura Nemira, 2011.
181. GREEN, Samuel, *The life of Mahomet*, Londra, Cheapside, 1815.
182. GRIFFITH, Sidney H., *The Church in the shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the world of islam*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2008.
183. GRIFFITHS, Paul J., *Religious Reading. The place of reading in the practice of religion*, New York, Oxford University Press, 1999.
184. *** Group de Recherche Islamo-Chrétien, *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible & Le Coran*, Paris, Editions de Centurion, 1987.
185. GRIGORE, George, *Problematica traducerii Coranului în limba română*, București, Editura Ararat, 1997.
186. VON GRUNEBaum, Gustave Edmund, *L'Islam médiéval. Histoire et civilisation*, traduit de l'anglais par Odile Mayot, Paris, Payot, 1962.
187. GUARDI, Jolanda, *L'Islam*, Milano, Xenia Edizioni, 1997.
188. GUÉNON, René, *Autoritate spirituală și putere temporală*, traducere din limba franceză de Daniel Hoblea, București, Editura Herald, 2010.
189. IDEM, *Ezoterismul creștin*, traducere din limba franceză de Daniel Hoblea, București, Editura Herald, 2012.
190. IDEM, *Omul și devenirea sa după Vedānta*, traducere din limba franceză de Teodoru Ghiondea, București, Editura Herald, 2012.

191. IDEM, *Simbolismul crucii*, traducere din limba franceză de Daniel Hoblea, București, Editura Herald, 2012.
192. IDEM, *Stările multiple ale ființei*, Traducere din limba franceză de Daniel Hoblea, București, Editura Herald, 2012.
193. GUSTAFSON, James, *Ethics from a Theocentric Perspective*, Chicago, Universoty of Chicago Press, 1981.
194. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Théologie de la libération. Perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974.
195. GUZZETTI, Cherubino Mario, *Bibblia e Corano. Un confronto sinottico*, Milano, Edizioni San Paolo, 1995.
196. HADDAD, Rachid, *La Trinité divine chez les théologiens arabes. 750-1050*, Paris, Beauchesne Éditeur, 1985.
197. HARINGTON, Daniel S.J., James KEENAN S.J., *Jesus and Virtue Ethics. Building Bridges Between New Testament and Moral Theology*, Lanham, Sheed & Ward, 2002.
198. HARRIS, J. Rendel (ed.), *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of each one of them*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900.
199. HAUERWAS, Stanley, *A community of character. Toward a constructive christian social ethic*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
200. IDEM, *Le Royaume de paix. Une introduction à l'éthique chrétienne*, Paris, Bayard, 2006.
201. HAVENER, Ivan, Q. *The sayngs of Jesus*, Wilmington, Michael Glazier, 1987.
202. HAYEK, Michel, *Le Christ de l'islam*, Paris, Editions du Seuil, 1959.
203. HAYS, Richard B., *The Moral Vision of the New Testament. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, New York, HarperCollins, 1996.

204. HENNECKE, Edgar, *Neutestamentliche Apokriphen in deutscher Übersetzung. Vol. I: Evangelien*, Kunsthaus, Stuttgart, 1961.
205. IDEM, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung*, ediția a III-a, Tübingen, 1959.
206. HIMCINSCHI, Mihai, *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2006.
207. IDEM, *Doctrina trinitară ca fundament misionar. Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2004.
208. IDEM, *Misiune și dialog. Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003.
209. HOMIAKOV, Alexei S., *Biserica este una*, traducere de Elena Derevici și Lucia Mureșan, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2017.
210. HOURANI, Albert, *Istoria popoarelor arabe*, traducere de Iri-na Vainovski-Mihai, Iași, Editura Polirom, 2010.
211. HOURANI, George Fadio, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, 1985.
212. HUNTINGTON, Samuel P., *Ciocrnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, București, Editura Litera Internațional, 2012.
213. ICĂ JR., Ioan I., *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, Editura Deisis, 2008.
214. ICĂ JR., Ioan I., MARANI Germano, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Sibiu, Editura Deisis, 2002.
215. ILOAIE, Ștefan, *Cultura vieții. Aspecte morale în bioetică*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2009.

216. ILOAIE, Ștefan, *Morala creștină și etica seculară. O întâlnire necesară*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2009.
217. IDEM, *Relativizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morala creștină*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2009.
218. INGRAM, Helen, *Dragging down Heaven: Jesus as Magician and Manipulator of Spirits in the Gospels* (teză de doctorat), University of Birmingham, ETOS, 2007.
219. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Problemele vieții*, traducere din limba greacă de Cristian Spătărelu și Daniela Filoreanu, Galați, Editura Egumenița, 2007.
220. † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Cu Hristos pe calea vieții*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2011.
221. † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Monahismul – chivotul neamului românesc*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2013.
222. † IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Poruncile dumnezeiești*, ediția a doua, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2014.
223. Sfântul IRINEU DE LYON, *Demonstrația propovăduirii apostolice. Catehism pentru adulți*, traducere, introducere și note de Dr. Irineu Pop-Bistrițeanul, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2007.
224. IRVING, Washington, *Viața lui Mahomed*, traducere de Oana Popescu-Hrițcu, ediție, studiu introductiv și tabele cronologice de Dumitru Dorobăț, Iași, Editura Institutul European, 1998.
225. Sfântul IUSTIN POPOVICI, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, vol. I, traducere din limba sârbă de diac. Zarko Markovski, Iași, Editura Doxologia, 2017.
226. IDEM, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile, și culmile filosofiei*, studiu introductiv și traducere de pr. prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr., prefață de pr. prof. Ioannis N. Karmiris, postfață de Panayotis Nellas, București, Editura Sophia - Editura Cartea Ortodoxă, 2010.

227. JACOLLIOT, Louis, *Manou-Moise-Mahomet*, Paris, C. Marpon et Flammarion Editeurs, s.a.
228. JADAANE, Fehmi, *L'influence du stoicisme sur la pensée musulmane*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1968.
229. el-JALÎL, J.M. ABD, *Marie et l'Islam*, Paris, Beauchesne, 1950.
230. JANKELEVITCH, Vladimir, *La mort*, première partie, I, 5, Editions Flammarion, Paris, 1977 (trad. rom.: „Tratat despre moarte”, Timișoara, Editura Amacord, 2000).
231. JEFERRY, Arthir, *The foreign vocabulary of the Qu'ran*, Baroda, Oriental Institute, 1938.
232. JOMIER, Jacques, *Bible et Coran*, Paris, Éditions du Cerf, 1959.
233. IDEM, *Les grands thèmes du Coran*, Paris, Éditions du Centurion, 1978.
234. IDEM, *Dieu et l'homme dans le Coran, l'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'islam*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.
235. JOSEPH, Suad (ed.), *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures (EWIC)*, s.l., Brill Academic Pub, 2005.
236. JOURDAIN, François, *La Bible face au Coran. Les vrais fondement de l'islam*, Paris, Éditions de l'œuvre, 2011.
237. JOUSSE, Marcel, *La Manducation de la parole (L'Anthropologie du geste, II)*, Paris, Gallimard, 1975.
238. IDEM, *Le Parlant, la Parole et le souffle*, Paris, Gallimard, 1978.
239. JURCAN, Emil, *Lumea religioasă veche. Mesaje antice despre revelația pierdută*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003.
240. KENNEDY, James, Jerry NEWCOMBE, *What if Jesus had never been born?*, Thomas Nelson Publishers, 1994.
241. KESSLER, Herbert L., Gerhard WOLF (edit.), *The Holy Face and Paradox of Representation*, Roma, Electa, 2000.
242. KHALIL, Samir, *Alphonse Mingana (1878-1937) and his contribution to early Christian-Muslim Studies*, Oak Colleges Birmingham, 1990.

243. KRETSCHMAR, G., *Origenes und die Araber*, Z.T.K., 50, 1953.
244. LAFONTAINE, Odon, *Le grand secret de l'islam. L'histoire cachée de l'islam révélée par la recherche historique*, Paris, 2015.
245. LAGRANGE, Marie-Joseph, *La Morale de l'Évangile. Réflexions sur «Les morales de l'Évangile» de M. A. Bayet*, Paris, Grasset, 1931.
246. LAMMENS, Henri, *La Mecque à la veille de l'hégire*, Beirut, Université Saint-Joseph, Imprimerie catholique, 1924.
247. LEARMAN, Oliver, *The Qur'an: an encyclopedia*, New York, Routledge, 2006.
248. LECKY, William Edward Hartpole, *History of European Morals*, vol. I-II, London, Longmans Green, 1902.
249. LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia structurală*, prefață de Ion Aluș, traducere din limba franceză de I. Pecher, București, Editura Politică, 1978.
250. LEWIS, Bernard, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
251. LEWIS, James R., *Satanism Today. An Encyclopedia of Religion, Folklore, and Popular Culture*, Santa Barbara - California, Denver - Colorado, Oxford - England, ABC Clio, 2001.
252. LEWIS, James R., *Witchcraft Today. An Encyclopedia of Wiccan and Neopagan Traditions*, Santa Barbara - California, Denver-Colorado, Oxford-England, ABC Clio, 1999.
253. LIND, William S., *„Political Corretness”: A Short History of an Ideology*, Free Congress Foundation, 2004.
254. LINSAY, James E., *Ibn Asakir and Early Islamic History*, Princeton-New Jersey, Darwin Press, 2001.
255. LOSCH, Stephan, *Deitas Jesu und Antike Apotheose*, Toltenburg, s.a.
256. LOSSKY, Vladimir, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, s.n., 1967.

257. IDEM, *Essai sur la théologie myatique de l'Église d'Orient*, Paris, s.n., 1944.
258. IDEM, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba franceză de pr. Vasile Răducă, s.n., Editura Bonifaciu, 1998.
259. DE LUBAC, Henri, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Éditions du Cerf, 1938.
260. IDEM, *Drama umanismului ateu*, traducere din limba franceză de Cornelia Dumitru, București, Editura Humanitas, 2007.
261. LUIZARD, Pierre-Jean, *Modernizarea țărilor islamice. Procesul de laicizare și regiunile autoritare implicate*, București, Editura Artemis, 2008.
262. LÜLING, Günter, *Sprache und Archaisches Denken. Aufsätze zur Geistes- und Religionsgeschichte*, Erlangen, Lüling P., 2005.
263. LUTTIKHUIZEN, Gerrard P., *The revelation of Elchasai*, Tübingen, DM, 1985.
264. LUXENBERG, Cristoph, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, s.n., 2007.
265. MAKDISI, George, *Ibn' Aqil et la resurgence de l'Islam traditionnelle au XI-e siècle (V-e siècle de l' Hegire)*, Damas, s.n., 1963.
266. MANSON, Thomas Walter, *Ethics and the Gospel*, Michigan, SCM Press, 1960.
267. MANTZARIDIS, Georgios I., *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, traducere de preot prof. dr. Vasile Răducă, București, Editura Bizantină, 2002.
268. MAQSOOD, Ruqayyah Waris, *Con il mio sposo... Guida islamica al matrimonio*, Milano, Edizioni Al-Hikma, 2003.
269. MARTINDALE, John Robert, Arnold Hugh Martin Jones, John Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. III, New York, Cambridge University Press, 1992.

270. MASSON, Denise, *L'eau, le feu, la lumière d'après la Bible, le Coran et les traditions monothéistes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985.
271. IDEM, *Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne*, vol. I, Paris, Édition Maisonneuve, 1958.
272. IDEM, *Les trois voies de l'Unique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1983.
273. IDEM, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976.
274. MAZILU, Dan Horia, *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imago-logie*, Iași, Editura Polirom, 1999.
275. McAULIFFE, Jane Dammen, *Qur'ānic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, 1991.
276. McFAGUE, Sallie, *Speaking in parables. A study in metaphor and theology*, Philadelphie, Fortress Press, 1975.
277. MEDDEB, Abdelwahab, Benjamin STORA (coord.), *Histoire des relations entre juifs et musulmans des origines à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2013.
278. MEUDUDI, *Introducere în islam*, București, Editura Chrater, 1991.
279. MEYENDORFF, John, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere din limba engleză de preot conf. dr. Alexandru I. Stan, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996.
280. MEYER, Marvin W., Richard Smith (editori), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
281. MICHAUD, Henri, *Jesus selon le Coran*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960.
282. MIHĂLCESCU, Irineu, *Istoria religiunilor lumii*, București, Editura Cugetarea Georgescu Delafras, 1946.

283. IDEM, *Teologia luptătoare*, ediția a II-a, s.l., Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1994.
284. MILLER, Roland E., *Muslims and the Gospel. A reflection on Christian sharing* Minneapolis, University Press, 2005.
285. MOLDOVAN, Alexandru, *Evanghelia „copilăriei” lui Iisus. Luca 1-2. Exegeză și teologie*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2011.
286. MOLDOVAN, Ilie, *Teologia iubirii. În Hristos și în Biserică. Adevărul și frumusețea căsătoriei*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2014.
287. *Molitfelnic*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2013.
288. MONNERET, Jean-Luc, *Les grands thèmes du Coran*, préface du Docteur Dalil Boubakeur, Paris, Editions Dervy, 2003.
289. MONTGOMERY WATT, William, *Bell's introduction to the Qur'ān*, Edinburgh, University Press, 1970.
290. IDEM, *Mahomet*, Paris, Payot, 1989.
291. *** *Moral Teachings of Islam*, New York, Altamyra Press, 2002.
292. MUHAMAD ALI, Maulana, *L'Islam. La religion de l'humanité*, Dublin, Editura SLAEI, 2012.
293. MUIR, William, *The life of Mahomet From Original Sources*, Londra, Se&Co, 1978.
294. NASRALLAH, Joseph, Rachid HADDAD, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle*, tom. I, Louvain, Peeters, 1988.
295. NASRALLAH, Joseph, *Saint Jean de Damas. Son époque. Sa vie. Son oeuvre*, Paris, Office des Editions Universitaires, 1950.
296. NEAGA, Nicolae, *Hristos în Vechiul Testament*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2004.
297. NEGRUȚIU, Silviu-Ioan, *Minunile săvârșite de Iisus Hristos. O perspectivă exegetică și sacramentală*, Târgu-Mureș, University Press, 2012.

298. NELLAS, Panayotis, *Omul-animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediția a IV-a, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2009.
299. NIEBUHR, Helmut Richard, *The meaning of Revelation*, New York, Macmillan, 1960.
300. NIELSEN, Eduard, *The Ten Commandments in New Perspective. A traditio-historical approach*, Londra, SCM Press LTD, 1968.
301. NIGOSIAN, Solomon Alexander, *Islam: Its History, Teaching, and Practices*, Indiana University Press, 2004.
302. NIVAT, Anne, *Islamiștii. Cum ne văd ei pe noi*, traducere din limba franceză de Luiza Gervescu, București, Editura Corint, 2011.
303. VAN OYEN, Hendrik, *L'Éthique de l'Ancien Testament*, traduction d'Etienne de Peyer, Genève, Labor et Fides, 1974.
304. MANUEL PALAIOLOGOS, *Dialogue with the Empress - Mother on Marriage*, introduction, text and translation by Athanasios D. Angelou, Vienna, Academie der Wissenschaft, 1991.
305. PALEOLOGU, Alexandru, *Moștenirea creștină a Europei*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2003.
306. PAUTZ, Otto, *Muhammeds Lehre Von Der Offenbarung*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.
307. PELIKAN, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Vol. I: Nașterea tradiției universale (100-600)*, traducere de Silvia Palade, Iași, Editura Polirom, 2004.
308. PESCHKE, Karl Heinz, *Etica creștină. Teologia morală în lumina Conciliului Vatican II*, vol. I-II, ediție integral revăzută, traducere din limba italiană de pr. prof. Ioan Mitrofan, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2011.

309. PLEȘU, Andrei, *Limba păsărilor*, București, Editura Humanits, 2009.
310. IDEM, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, București, Editura Humanitas, 2012.
311. POP, Rodica, *Sensul căsătoriei la Platon și la Sfinții Părinți. De la soma la împărtășirea prin trup*, Iași, Editura Doxologia, 2012.
312. POPA, Gheorghe, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Iași, Editura Trinitas, 2000.
313. IDEM, *Introducere în teologia morală. Principii și concepte generale*, Iași, Editura Trinitas, 2003.
314. IDEM, *Lege și iubire. Coordonate biblice și hermeneutice pentru Teologia Morală*, Iași, Editura Trinitas, 2002.
315. POP-BISTRÎTEANUL, Irineu, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2001.
316. IDEM, *Cuvântul dragostei*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1997.
317. IDEM, *Pavăza credinței*, Craiova, Editura Omniscop, 1994.
318. PREDA, Constantin, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002.
319. DE PRÉMARRE, Alfred-Louis, *Originile islamului. Între scriitură și istorie*, traducere din limba franceză de Mircea Angelescu, București, Editura Cartier, 2004.
320. PRICE, Joan, *Sacred Scriptures of the World Religions. An Introduction*, London, Continuum, 2010.
321. PRIDEAUX, Humprey, *The True Nature of Imposture fully difplay in the life of Mahommed*, Londra, E. Curl, 1697.
322. AL-QARADAWI, Yusuf, *The Lawful and the Prohibited in Islam*, American Trust Publications, 1999.

323. QUADRI, Goffredo, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès*, Paris, Payot, 1960.
324. REEVE, John, *Sacred Books of the Three Faiths: Judaism, Christianity, Islam*, Londra, British Library, 2007.
325. REMETE, George, *Cunoașterea prin tăcere*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2011.
326. IDEM, *Ființa și credința. Vol. II: Persoana*, București, Editura Paideia, 2015.
327. IDEM, *Iisus Hristos – Iubirea trădată. Vol. I: Dumnezeuul trădat. Vol. II: Singurul Dumnezeu. Vol. III: Singurul prieten*, București, Editura Paideia, 2019-2020.
328. REZA, Safa, *Inside Islam: Exposing and reaching the world of Islam*, Lake Mary, Frontline, 1996.
329. RIES, Julien (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions I-II*, col. Homo religiosus, Louvain-la-Neuve, 1978.
330. RINGGREN, Helmer, Ake V. STRÖM, *Les religions du monde*, Paris, Payot, 1960.
331. IDEM, *Islam and muslim*, Uppsala, Gleerup, 1949.
332. ROBERSON, Ronald, *Bisericile Creștine Răsăritene. O scurtă prezentare*, Iași, Editura Sapienția, 2004.
333. ROBSON, James, *Christ in Islam*, London, John Murray, 1929.
334. RODINSON, Maxime, *Mahomet*, Paris, Seuil 1961.
335. ROGERSON, Barnaby, *Profetul Mahomed. O biografie*, traducere de Alexandru Racu, Iași, Editura Polirom, 2015.
336. ROY, Olivier, *Secularization confronts Islam*, New York, Columbia University Press, 2005.
337. RUDOLPH, W., *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, s.n., 1922.
338. RYAN, Edward, *The History of the Effects of Religion on Mankind in Countries Ancient and Modern Barbarous and Civilized*, s.l., Nabu Press, 2010 (1802).

339. SAHAS, Daniel J., *Sfântul Ioan Damaschinul. Despre islam*, Iași, Editura Doxologia, 2015.
340. SAINT-HILLAIRE, J. Barthelemy, *Mahomet et le Coran*, Paris, Didier Librairies, 1865.
341. SAJO, Andras, Shlomo AVINERI, *The Law of Religious Identity: Models for Post-Communism*, The Hague, KluWer, 1999.
342. SALEM, Avinoam (ed.), *Constructing the image of Muhammad in Europe*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2013.
343. SCHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1966.
344. IDEM, *The Origins of the Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1953.
345. SCHELEM, Gershom, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Cabala*, tr. fr. *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Paris, Éditions du Cerf, 1983.
346. SCHMIDT, Alvin J., *Cum a schimbat creștinismul lumea*, traducere și note de Cosmin Luran, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2018.
347. SCHMIDT, Alvin J., *How Christianity Changed the World*, Grand Rapids Michigan, Zondervan Publishing House, 2004.
348. SCHMIDT, Charles, *The Social Results of Early Christianity*, Isbister, 1889.
349. SCHNACKENBURG, Rudolf, *Le message moral du Nouveau Testament*, traduit de l'allemand par Francis Schanen, Paris, Édition Xavier Mappus, 1963.
350. SCRIMA, André, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, traducere din arabă de Monica Broșteanu, traduce-re din franceză de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 2008.
351. IDEM, *Despre isihasm*, volum îngrijit de Anca Manolescu, traducere din franceză de Maria Cornelia Ică, Anca Ma-

- nolescu, Toader Saulea, traducere din engleză de Sorana Corneanu, București, Editura Humanitas, 2003.
352. IDEM, *Experiența spirituală și limbajele ei*, traducere din franceză și engleză și note de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 2008.
353. IDEM, *Funcția critică a credinței*, prefață, traducere din franceză, note și îngrijirea volumului de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 2011.
354. IDEM, *O gândire fără țarmuri. Ecumenism și globalizare*, București, Editura Humanitas, 2004.
355. IDEM, *Teme ecumenice*, volum îngrijit și introducere de Anca Manolescu, traducere din limba franceză de Anca Manolescu, traducere din limba engleză de Irina Vainovski Mihai, București, Editura Humanitas, 2004.
356. IDEM, *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, volum îngrijit de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 2012.
357. SEGAL, J.-B., *Edessa: The Blessed City*, London, Gorgias Press, 2005.
358. SFAR, Mondher, *Le Coran, la Bible et l'Orient Ancien*, Paris, SFAR, 1998.
359. SHIHADÉH, Ayman (ed.), *Sufism and theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.
360. SIBONY, Daniel, *Les trois monothéismes: Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Paris, Seuil, 1997.
361. SIMUȚ, Corneliu C., *Metodologie, cristologie și pluralism religios în teologia lui Hans Küng*, Oradea, Editura Universității Emanuel, 2011.
362. Arhimandritul SOFRONIE, *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003.

363. SOKOLOWSKI, Robert, *Acțiunea morală*, traducere din limba engleză de Ștefan Gugura, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2009.
364. SOLOVIOV, Vladimir, *Îndreptățirea binelui*, traducere și note de Nina Nicolaeva, București, Editura Humanitas, 1994.
365. IDEM, *Povestire despre Antichrist*, traducere din limba rusă de Dana Cojocaru, București, Editura Humanitas, 2005.
366. SOURDEL, Dominique, *Islamul*, București, Editura Humanitas, 1993.
367. IDEM, *L'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
368. SPOHN, William, *What are they saying about Scripture and Ethics?*, New York, Paulist Press, 1989.
369. SPICQ, Ceslas, *La Morale du Nouveau Testament*, Paris, Gabalda, 1965.
370. SPRENGER, Aloys, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, vol. II, Berlin, 1862.
371. STAMM, J.J., *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, traducere în franceză de Ph. Reymond, Neuchâtel, Éditions Delachaux et Niestlé, 1959.
372. STĂNILOAE, Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ediția a II-a, Craiova, Editura Omniscop, 1993.
373. STILLMAN, Norman A., *The Jews of Arab Lands*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1979.
374. STROUMSA, Guy, *Savoir et salut. Traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien*, Paris, Editions du Cerf, 1992.
375. TABARI, *Gâmi ' al-bayân fî tafsîr al-Qur'an*, vol. 30, Boulaq.
376. TARTLER, Grete, *Înțelepciunea arabă (Secolele V-XIV)*, Iași, Editura Polirom, 2014.
377. IDEM, *Înțeleptul singuratic*, București, Editura Humanitas, 2006.

378. IDEM, *Islam, repere culturale. Proba Orientului*, Pitești, Editura Paralela 45, 2012.
379. TAMCKE, Martin, *Creștinii în lumea islamică. De la Mahomed până în prezent*, traducere din limba germană de Cătălin Ștefan Popa, București, Editura Nemira, 2018.
380. TĂMAȘ, Christian, *Strategii de comunicare în Coran*, Iași, Editura Ars Longa, 2007.
381. TEȘU, Ioan C., *Familia contemporană, între ideal și criză*, Iași, Editura Doxologia, 2011.
382. IDEM, *Familia creștină, școală a iubirii și a desăvârșirii*, Iași, Editura Doxologia, 2011.
383. *** *The Greek New Testament*, fourth revised edition, Stuttgart, Detsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies, 1993.
384. THÉVENOT, Xavier, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003.
385. IDEM, *Une éthique au risque de l'Évangile*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993.
386. THOMAS, David, Barbara ROGGEMA, *Christians-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. I (600-900)*, Brill, Leiden-Boston, 2009.
387. THOMASSET, Allain, s.j., *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.
388. TIHAMÉR, Tóth, *Cele zece porunci*, vol. I, Iași, Editura Presa Bună, 2006.
389. IDEM, *Cele zece porunci*, vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2006.
390. TILLMANN, Fritz, *Handbuch der katholischen Sittenlehre (Die Idee der Nachfolge Christi)*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1933.
391. TOLSTOI, Lev, *Religia și morala pot fi înlocuite prin filosofie și știință?*, Mănăstirea Neamțu, s.n., 1856.

392. TOMAS, David Richard, Barbara ROGGEMA, Juan Pedro MONFERRER SALA (ed.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History (600-900)*, vol. I, s.l., Brill Academic Publishers, 2012.
393. TREMBELAS, P.N., *Dogmatike tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias*, I, Atena, 1959.
394. TURPIN, M., *Histoire de la vie de Mahomet*, Paris, J.P.Costard Libraire, s.a.
395. UHLHORN, Gerhard, *Christian Charity in the Ancient Church*, New York, Charles Scribner's Sons, 1883.
396. *** *Un traité des oeuvres arabes de Theodore Abou-Kurra eveque de Haran*, publié et traduit en français par P. Constantin Bacha, Tripoli-Rome-Paris, Ernest Leroux-Paul Geuthner Publishing, 1905.
397. UNGUREANU, Ionel, *Persoană și ethos. Înțelegeri de etică teologică ortodoxă*, Iași, Editura Doxologia, 2013.
398. URVOY, Dominique, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006.
399. USPENSKY, Leonid, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, studiu introductiv și traducere de Teodor Baconsky, București, Editura Anastasia, 1994.
400. VAUCLAIR, David, *Les religions d'Abraham: Judaïsme, christianisme et islam*, Paris, Eyrollea, 2010.
401. VĂLEAN, Daniel Nicolae, *Erezii, controverse și schisme în creștinismul secolelor I-XI*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2009.
402. VERZAN, Sabin, *Sfântul Apostol Pavel. Istoria propovăduirii Evangheliei și organizării Bisericii în epoca apostolică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999.
403. VLACHOS, Ierótheos, *Bioetică și bioteologie*, traducere din limba neogreacă de ieromonah Teofan Munteanu, București, Editura Christiana, 2013.

-
404. IDEM, *Dogmatica empirică după învățăturile prin viu grai ale părintelui Ioannis Romanidis. Vol. I: Dogmă – Morală – Revelație*, prezentare critică, traducere din limba greacă de Tatiana Petrache, Iași, Editura Doxologia, 2014.
405. IDEM, *Vechea și noua Romă. De la Tradiția ortodoxă la tradițiile Apusului*, traducere din limba neogreacă de protosinghel Teofan Munteanu, Iași, Editura Doxologia, 2017.
406. VLĂDUȚESCU, Gheorghe, *Ontologie și metafizică la greci*, București, Editura Paideia, 1998.
407. VOICU, Constantin, Lucian-Dumitru COLDA, *Patrologie*, vol. III, București, Editura Basilica, 2015.
408. WAARDENBURG, Jacques, *Muslims and Others: Relations in Context*, Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2003.
409. WENSINCK, Arent Jan, *Mystis Treatises by Isaac of Niniveh translates from bedjan's syriac text with an introduction and registers*, Wiesbaden, s.n., 1969.
410. WESTERMANN, Claus, *Théologie de l'Ancien Testament*, traduit de l'allemande par Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 2001.
411. WINKLER, Dietmar W., Klaus AUGUSTIN, *Bisericile din Răsărit. O scurtă prezentare*, București, s.n., 2003.
412. WRIGHT, Nicholas Thomas, *Iisus pur și simplu – o nouă viziune despre cine a fost, ce a făcut și de ce contează*, traducere și postfață de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2015.
413. YAHYA, Harun, *Fecioara Maria – o femeie musulmană exemplară*, traducere din limba engleză de Alina Isac, Ana-Maria Secetă și Gabriela Pendelete, București, Editura Taiba, 2008.
414. YANNARAS, Christos, *Contra religiei*, traducere din limba greacă de Tudor Dinu, prefață de Sorin Dumitrescu, București, Editura Fundației Anastasia, 2011.
415. IDEM, *Libertatea moralei*, traducere de Mihai Cantuniari, București, Editura Anastasia, 2004.

416. YOUNG, Frances, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
417. ZWEMER, Samuel M., *The Moslem Christ*, Cornwall, Digory Press, 2005.

Studii și articole

1. ABBOTT, Nabia, „An Arabic papyrus in the Oriental Institute. Stories of the Prophets”, în *Journal of Near Eastern Studies*, 5/1946, p. 168-181.
2. ACHIMESCU, Nicolae, „Civilizația tehnică și religia post-secularistă”, în vol. *Religie, modernitate și postmodernitate*, col. „Media Christiana”, București, Editura Trinitas a Patriarhiei Române, 2013, p. 178-180.
3. IDEM, „Cum este văzut Iisus Hristos în Coran”, în *Universul religios în care trăim*, col. „Media Christiana”, seria „Lumina”, București, Editura Basilica, 2013, p. 406-410.
4. IDEM, „Islamul, a doua mare religie practică în Europa”, în Nicolae ACHIMESCU, *Universul religios în care trăim*, București, Editura Trinitas, 2013, p. 323-326.
5. IDEM, „Pericolul privatizării religiei”, în vol. *Religie, modernitate și postmodernitate*, col. „Media Christiana”, București, Editura Trinitas a Patriarhiei Române, 2013, p. 296-298.
6. IDEM, „Religia, benefică nu doar pentru suflet, ci și pentru trup”, în vol. *Religie, modernitate și postmodernitate*, col. „Media Christiana”, București, Editura Trinitas a Patriarhiei Române, 2013, p. 131-135.
7. IDEM, „Secularism versus identitate religioasă”, în vol. *Religie, modernitate și postmodernitate*, col. „Media Christiana”, București, Editura Trinitas a Patriarhiei Române, 2013, p. 214-216.

8. IDEM, „Secularizarea moralei”, în vol. *Religie, modernitate și postmodernitate*, col. „Media Christiana”, București, Editura Trinitas a Patriarhiei Române, 2013, p. 413-416.
9. ALI AMIR-MOEZZI, Mahommad, „Autour de l'histoire de la rédaction du Coran”, în *Islamochristiana*, 36/2010, Pontificio Instituto di Studi arabi e d'islamistica, p. 139-157.
10. ALI, Abbas J., Robert C. CAMP, Manton GIBBS, „The Ten Commandments Perspective on Power and Authority in Organizations”, în *Journal of Business Ethics*, 26/2000, p. 351-361.
11. AMIN, Yasmin, „Wives of the Prophet”, în Natana J. DeLong-Bas (editor), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, volumul 2, Oxford, Oxford University Press, 2013.
12. AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed, „Islam and the Secular State: framework for Christian-Muslim Relations”, în *Islamochristiana*, 35/2009, 157-169.
13. ARTUS, Oliver, „Le concept classique de «morale biblique» et les perspectives morales ouvertes par l'exégèse contemporaine”, în *** *Bible et Morale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 19-30.
14. ATALLAH, W., „L'évangile selon Thomas et le Coran”, în *Arabica*, 23/1976, p. 302-316.
15. AVELINE, Jean-Marc, „Chrétiens et musulmans: la passion du dialogue”, în *Islamochristiana*, 42/2016, p. 151-163.
16. BAHKOU, Abjar, „The Christian Legend of Monk Bahira. The Syriac Manuscript of Mardin 259/2. Study and English Translations”, în *Patriarchal Journal*, 2/2006, p. 31-48.
17. BĂLANA, Gheorghe, „«Cuvântul vieții» după întâia Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Ioan”, în *Mitropolia Olteniei*, 5-6/1974, p. 421-427.
18. BĂRBULESCU, Iordan, Gabriel ANDREESCU, „References to God and the Christian Tradition in the Treaty Establishing a Constitution for Europe: an examination of the

- background", în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, VIII, 24, 2009, p. 212-214.
19. BELU, Dumitru, „Porunci Dumnezeiești”, în *Mitropolia Ardealului*, 3/1986, p. 80-86.
 20. BENCHEIKH EL HOCINE, Soheib, „Islamul”, în Philippe GAUDIN (coord.), *Marile religii*, traducere de Sandală Aro-nescu, București, Editura Orizonturi – Editura Lider, 1995, p. 122-216.
 21. BLAU, Joshua, „A Melkite Arabic Literary *lingua franca* from the Second Half of the First Millennium”, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1/1994, p. 12-17.
 22. BOARI, Vasile, „Criza identității europene. De la «Sufletul Europei» la «Europa Tratatelor»”, în Sergiu GHERGHINA, George JIGLĂU, Flore POP, Ovidiu PECICAN (eds.), *Tratatul de la Lisabona. UE către reformă instituțională și consens*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2008, p. 21-27.
 23. BOGDAPROSTE, Gheorghe, „Cinstirea aproapelui după Decalog”, în *Studii Teologice*, 9-10/1969, p. 699-714.
 24. BOLDIȘOR, Adrian, „Poziția ortodoxă față de dialogul interreligios. Dialogul cu islamul”, în *Revista Teologică*, 2/2010, p. 215-222.
 25. BORDEYNE, Philippe, „Le renouveau biblique de la théologie morale: une fausse simplicité”, în *** *Bible et Morale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 31-50.
 26. IDEM, „Les enjeux d’une collaboration”, în *** *Bible et Morale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 7-16.
 27. IDEM, „Les promesses d’une collaboration renouvelée entre biblistes et moralistes”, în *** *Bible et Morale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 179-201.
 28. BORRMANS, Maurice, „Fondements de l’éthique dans l’Islam”, în Jean-Louis LEUBA (ed.), *Fondements de l’éthique chrétienne*, Paris, Editions du Cerf, 1995, p. 177-198.

29. IDEM, „Morale musulmane, déontologie islamique, Sari'a en situations et «quand la nécessité fait loi»” [Morală musulmană, deontologie islamică, Sharia în situații și „când necesitatea devine lege”], în *Islamochristiana*, 39/2013, p. 129-142.
30. BORNE, Dominique, „À Livres ouverts”, în *Livres de Parole: Torah, Bible, Coran*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, s.a., p. 9-18.
31. BOTOI, Oliviu-Petru, „The religious radiography of Post-Maastricht Europe within the Globalization Era”, în Iulian BOLDEA (ed.), *Globalization and Intercultural Dialogue. Multidisciplinary Perspectives*, Târgu-Mureș, Editura Arhipelag XXI, 2014, p. 470-480.
32. BOUSQUET, Georges Henri, „Observations sur la nature et les causes de la Conquete arabe”, în *Studia Islamica*, 6/1956, p. 37-52.
33. BOWMAN, John, „The debt of Islam TO Monophysite Syrian Christianity”, în *Nederlands Teheologisch Tijdschrift*, 19/1965, p. 177-201.
34. BRAGUE, Rémy, *Dumnezeul creștinilor – câteva clarificări*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2017.
35. BRATSIOTIS, Panagiotis, „To Gen. 1, 26 en te orthodoxo theologia”, în *Ortodoxia*, 27/1952, p. 359-375.
36. BRUDIU, Răzvan, „Evanghelizarea ca aspect al libertății religioase în mentalitatea societății postmoderne”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, 5/2017, p. 106-117.
37. IDEM, „Ideologia neo-liberală și libertatea de conștiință”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, 2/2018, p. 76-92.
38. BRUNSCHVIG, Robert, „Devoir et Pouvoir. Histoire d'une problème de théologie musulmane”, în *Studia islamica*, 20/1964, p. 3-7.

39. CARP, Radu, „Controverse teologico-politice în cadrul Uniunii Europene”, în Miruna TĂTARU CAZABAN, *Teologie politică de Sfinții Părinți la Europa Unită*, București, Editura Anastasia, 2004, p. 281-293.
40. IDEM, „Stat, Biserică, cetățean – în căutarea unui model european al religiilor”, în Teodor BACONSKY, Ioan I. ICĂ JR., Bogdan TĂTARU-CAZABAN, *Pentru un creștinism al noii Europe*, București, Editura Humanitas, 2007, p. 291-312.
41. *** *Carta Drepturilor Fundamentale a Uniunii Europene*, Nisa, 2000 (Jurnalul Oficial al Uniunii Europene, document PDF).
42. CHÉNO, Rémi, „Prophétie biblique et prophétie coranique”, în *Nouvelle Revue Théologique*, 3/2010, p. 434-447.
43. CHIALDA, Mircea, „Îndatoriri moral-sociale după Decalog”, în *Studii Teologice*, 9-10/1956, p. 603-621.
44. CHIRILĂ, Sebastian, „Logos și Ethos”, în *Studii Teologice*, 3-4/1970, p. 251-263.
45. CIOVEIE, Valentin, „Părintele Andrei Scrima”, în *Tabor*, 3/2013, p. 71-84.
46. CITEIA, Adriana Claudia, „Shariah – legea sacră și drepturile omului în declarația universală a drepturilor omului în islam” [Shariah – the Sacred Law and the Human Rights in islam], în *Revista Română de Studii Eurasiatice*, 1-2/2007, p. 212-216.
47. CLÉMENT, Olivier, „Note biographique”, în *Contacts*, 203/2003, p. 243-247.
48. COGAN, Mordechai, Haym TADMOR, „Ashurbanipal Texts in the Collection of the Oriental Institute”, în *Journal of Cuneiform Studies*, 1/1988, p. 84-96.
49. *** *Constituția României*, București, Editura Carmel, 2003, p. 33-34.
50. CUȚARU, Caius, „Încercări de dialog creștin-islamic în Evul Mediu”, în *Teologia*, 3/2004, p. 312-317.

51. DUMBRAVĂ, Daniela, „*Theology and History of Religions in the Middle East. A Brief Account: Fr. André Scrima, spiritual and peace mediator in Libanon (1970-1980)*”, în Giulia Sfameni GASPARRO, Augusto COSENTINO, Mariangela MONACA (eds.), „*Religion in the History of European Culture*”, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2013, p. 596-607.
52. DURA, Nicolae V., „*Decalogul în expunere catehetică*”, în *Mitropolia Ardealului*, 7-9/1982, p. 464-480.
53. DYE, Guillaume, Kropp MANFRED, „*Le nom de Jésus (Îsâ) dans le Coran et quelques autres noms bibliques: remarques sur l'onomastique coranique*”, în *Figures bibliques en islam*, Bruxelles, E.M.E., 2011, p. 16-29..
54. ECKHARD, Alexandre, „*Le cercueil flottant de Mahomet*”, în *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts à Ernest Hoepffner*, Slatkine, 1974, p. 77-89.
55. FANCOURT, Niger Peter Michell, „*Re-defining «learning about religion» and «learning from religion»: a study of policy change*”, în *British Journal of Religious Education*, 37-2/2015, p. 122-137.
56. FERRARI, Silvio, „*The New Wine and the Old Cask: Tolerance, Religion, and the Law in Contemporary Europe*”, în Andras SAJO, Shlomo AVINERI, *The Law of Religious Identity: Models for Post-Communism*, KluWer, The Hague, 1999, p. 2-9.
57. FERREIRO, Alberto, „*Simon Magus and Priscillian in the «Commonitorium» of Vincent de Lérins*”, în *Vigiliae Christianae*, 49-2/1995, p. 100-188.
58. FERREIRO, Alberto, „*Simon Magus, Nicolas of Antioch, and Muhammad*”, în *Church History*, 72-1/2003, p. 53-70.
59. FILIMON, Ioan, „*Dialogul creștin-islamic*”, în *Mărturie și slujire misionară în societatea contemporană [Școala Internațională de Vară a Doctoranzilor]*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2013, p. 325-334.

60. FUCHS, Josef, „Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne?”, în *** *Existe-t-il une morale chrétienne*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 9-31.
61. IDEM, „Is there a specifically christian morality?”, în Charles E. CURRAN, Richard A. McCORMICK (eds.), *Readings in Moral Theology*, New York, Paulist Press, 1980, p. 34-49.
62. GARDET, Louis, „Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des oeuvres en Islam”, în *Studia Islamica*, 5/1956, p. 60-83.
63. GAUCHET, Marcel, „Les ressorts du fondamentalisme islamique”, în *Le Débat*, 3/2015, p. 63-81.
64. GERHARDT, Böwering, „Recent Research on the Construction of the Qur’ān”, în Gabriel Said REYNOLD, *The Qur’ān in Its Historical Context*, London, Routledge, 2008, p. 70-87.
65. GLUECK, Nelson, „Nabatean Syria”, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 85/1942, p. 3-8.
66. GOODSPEED, George S., „The Ideal Childhood in Non-Christian Religions”, în *The Biblical World*, 9-10/1997, p. 7-22.
67. GRAF, E., „Zu den christlichen einflüssen im Koran”, în *ZDMG*, 111, NF, 17, 1962, p. 396-398.
68. GRIFFITH, Sidney, „The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic”, în *The Muslim World*, 78/1988, p. 2-28.
69. IDEM, „Reflections on the Biography of Theodore Abū Qurrah”, în *Parole de l’Orient*, 18/1993, p. 143-170.
70. GRYPEOU, Emmanouela, „The Table from Heaven: A note on Qu’rān, Sūrah 5, 111 ff.”, în *Collectanea Christiana Orientalia*, 2/2005, p. 312-318.
71. GUSTAFSON, James M., „Ways of Using Scriptures”, în Wayne G. BOULTON, Thomas D. KENNEDY, Allen VERHEY (eds.), *From Christ to the World. Introductory Readings in*

- Christian Ethics*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994, p. 21-35.
72. HAUERWAS, Stanley, „Scripture as Moral Authority”, în *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, p. 52-64.
 73. HENNINGER, J., „Spuren Christlicher Glaubenswahrheiten im Koran”, în *Neue Zeitschrift*, 2/1945.
 74. HOENIGSWALD, Richard, „On Humanism”, în *Philosophy and Phenomenological Research*, 1/1948, p. 19-24.
 75. HOURANI, George Fadio, „The basis of authority of Consensus in Sunnite Islam”, în *Studia Islamica*, XXI, 1964, p. 13-60.
 76. HOWARD ECKLUNG, Elaine, Jerry Z. PARK, „Conflict Between Religion and Science Among Academic Scientists”, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48/2009, p. 276-292.
 77. HOYT, Sarah F., „The etymology of Religion”, în *Journal of the American Oriental Society*, 2/1912, p. 126.
 78. † IRINEU BISTRIȚEANUL, „Hristos – modelul desăvârșirii morale”, în *** *Pagini de istorie bisericească teleormăneană. 1996-2006*, București, Editura Cartea Ortodoxă, 2006, p. 101-110.
 79. JORDAN, Matthew Carey, „Divine Attitudes, Divine Commands, and the Modal Status of Moral Truth”, în *Religious Studies*, 48/2012, p. 45-60.
 80. JURCAN, Emil, „Câteva din cauzele violenței islamului”, în *Violența „în numele lui Dumnezeu” Un răspuns creștin*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2002, p. 263-286.
 81. IDEM, „Coranul – argument pentru violență?” în *Violența „în numele lui Dumnezeu” Un răspuns creștin*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2002, p. 431-447
 82. IDEM, „Deformări ale revelației Sfintei Scripturi în cartea Coranului”, în *Credința Ortodoxă*, 2/1996, p. 120-132.

83. IDEM, „Europa mileniului al treilea – o ipoteză religio-politică”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Les Arcs, Editions IARSIC, 2014, p. 45-60.
84. IDEM, „Fundamentalismul islamic”, în *Credința Ortodoxă*, 2/2001, p. 223-235.
85. IDEM, „Islamul ca provocare sau șansa unei reconștientizări creștine?”, în Viorel SAVA, Lucian PETROAIA, *Vocație, slujire, jertfelnicie. Cinstire și recunoștință părintelui prof. dr. Nicolae D. Necula la împlinirea vârstei de 70 de ani*, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2014.
86. KARAHAN, Abdulkadir, „Aperçu general sur les Quarante Hadiths dans la littérature islamique” în *Studia Islamica*, IV, 1955, p. 39-56.
87. KHOURY, Raif Georges, „Quelques réflexions sur la première ou les premières Bibles arabes”, în T. FAHD (ed.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, E.J. Brill, Leiden, 1989, p. 512-563.
88. IDEM, „Wahb ibn Munabbih”, în *Encyclopedia of Islam*, Brill, 2002, p. 286-289.
89. KHOURY, Thomas, „L'empereur Manuel II Paléologue (1350-1425). Esquisse bibliographique”, în *Proche-Orient Chrétien*, 15/1965, p. 126-137.
90. KING, Geoffrey R.D., „Islam, Iconoclasm and the declaration of doctrine”, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 2/1985, p. 267-277.
91. KONTOUMA, Vassa, „La théologie de l'image selon Jean Damascène (VIIIe s.)”, în *Archives de l'Orient chrétien*, 1/2008, p. 109-121.
92. KUNA, Marián, „God, Christian, Values and the European Constitution: Should the Letter Refer to the Former and Why?” în Rebecca BLOCKSOME, Nagypál SZABOLCS, Peter ŠAJDA (eds.), *Conflict Resolution and European Inte-*

- gration, Bratislava, WSCF Central European Subregion. BGÖI & WSCF-CESR, 2004, p. 102-115.
93. LAMOREAUX, John C., „The Biography of the Theodore Abū Qurrah Revisited”, în *Dumbarton Oaks Papers*, 56/2002, p. 25-40.
 94. MANOLESCU, Anca, „La paix chrétienne comme dialogue: le père André Scrima”, în *Irénikon*, 1/2015, p. 33-42.
 95. MARINESCU, Valeriu Alexandru, „Islamul în atenția unor scriitori români «vechi» și premoderni”, în *Studii de bibliologie și știința informării*, 8/2004, p. 90-104.
 96. MARION, Jean-Luc, „Théo-logique”, în *L'Univers philosophique*, PUF, 1990.
 97. MEREDITH, Roderick C., „La solution”, în *Le Monde de Demain*, 3/2016, p. 4-7.
 98. MICHELSON, Annette, „Gnosis and Iconoclasm: A Case Study of Cinephilia”, în *October*, 83/1998, p. 3-18.
 99. MINGANA, Alphonse, „Syriac influence on the style of the Kuran”, în *Bulletin of the John Rylands Library*, 11/1996, p. 77-98.
 100. MIRCEA, Ioan, „Cele zece porunci, în lumina Noului Testament”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 3-4/1984, p. 175-187.
 101. MITRU, Nicolae, „Morală islamică oglindită în lucrarea «Διάλογος» al lui Manuel al II-lea Paleologul”, în *Orthodoxia*, 3/1972, p. 459-474.
 102. MÜLLER, Denis, „Contribuția etică a religiei în spațiul public francofon”, în Iulia BADEA-GUÉRITÉE, Alexandru OJICĂ (coord.), *Dialogul religiilor în Europa unită*, Iași, Editura Adenium, 2015, p. 155-169.
 103. NOJA, Sergio, „Islamul. Actele de cult”, în Giovanni FIORAMO (coord.), *Istoria Religiilor. Vol. III: Religiile dualiste. Islamul*, traducere de Hanibal Stănciulescu, Iași, Editura Polirom, 2009, p. 101-404.

104. OIȘTEANU, Andrei, „Lingua adamica: reconstituiri, dispute, teorii”, în *O filozofie a intervalului. In honorem Andrei Pleșu*, București, Editura Humanitas, 2009.
105. OLAOFE, Musa Adeyemi, Abdulazeez Balogun SHITTU, „Oath and its implications from Islamic perspective”, în *Al-lawh Journal of Arabic and Islamic Studies*, 1/2014, p. 191-202.
106. *** „On Symbols and Symbolism”, în *Freemasons. Quarterly Magazine*, London, Bro. G. Routledge, 1853.
107. PAPANRDEOU, Damaskinos, „Rolul Ortodoxiei în dialogul dintre Creștinism și Islam”, traducere de Ioan Filimon, în *Altarul Reîntregirii*, 2/2014, p. 203-208.
108. PAYTON, James R., „John of Damascus on Human Cognition. An Element in His Apologetic for Icons”, în *Church History*, 2/1996, p. 173-193.
109. PENNER, Hans H., „Structure and Religion”, în *History of Religions*, vol. 25, 3 februarie, 1986, p. 236-254.
110. PERLMANN, Moshe, „A legendary story of Ka'b al-Ahbar's conversion to Islam”, în *Joshua Star Memorial Volume*, New York, 1953, p. 87-93.
111. PETERS, F. E., „The Quest of Historical Muhammad”, în *International Journal of Middle East Studies*, 23-3/1991, p. 291-315.
112. PISANI, Emmanuel, „Jésus, Mahomet el l'islam”, în *Cahiers evangiles*, 176/2016, p. 58-63.
113. PLOUX, Jean-Marie, „Fondements théologiques d'un dialogue avec l'islam dans une société plurielle”, în *Islamochristiana*, 41/2015, p. 147-167.
114. POP, Irineu, „Chipul lui Hristos în ființa și viața morală a creștinului”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 1-2/1987, p. 86-96.
115. IDEM, „Maica Domnului și sfinții îngeri în Coran”, în *Glasul Bisericii*, nr. 1-2/1984, p. 86-93.

116. IDEM, „Transparența lui Hristos în viața creștinului”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, 1-2/2003, p. 71-88.
117. PRELIPCEANU, Vlad, „Decalogul, lege morală universală și permanentă”, în *Mitropolia Moldovei*, 5/1956, p. 246-258.
118. PRIEUR, Jean-Marc, „Les écrits apocryphes chrétiens” (dossier), în *Cahiers Évangile*, 148/2009, p. 4-10.
119. PUSKÁS, Valentin Zoltán, „Valorile creștine consacrate în Constituția României”, în *Buletinul Curții Constituționale*, 2/2011, p. 7-10.
120. RAHMAN, Fazlur „Law and Ethics in Islam”, în Richard G. HOVANNISIAN, *Ethics in Islam*, Malibu, Undema, 1985, p. 12-17.
121. RAHNER, Karl, „La question d’une éthique existentielle formelle”, în *Écrits théologiques*, 5/1966, p. 143-163.
122. RAUCH, Albert, „Imaginea lui Iisus din punct de vedere islamic și creștin – o contribuție la dialogul inter-religios din Europa”, în *Identitate creștină și dialog în noul context european*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2006, p. 215-224.
123. REEBER, Michel, „Le contexte religieux de l’Arabie préislamique”, în *Monde de la Bible*, 11/2002, p. 24-28.
124. VAN REETH, Jan M. F., *Le vignoble du Paradis et le chemin qui y mène: La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran*, în „Arabica”, T. 53, fasc. 4, oct., 2006.
125. VAN REETH, Joseph, „La zandaqa et le prophète de l’Islam”, în *Incroyance et dissidences religieuses dans les civilisations orientales*, Brussel, Société Belge de Presse, 2007, p. 65-72.
126. ROGERSON, John, „Structural Anthropology and the Old Testament”, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 33, 3/1970, p. 490-500.

127. ROYALTY JR., Robert M., „«Heresy» in Second-Temple Judaism and Early Christianity”, în *Concilium, Christian Orthodoxy*, 2/2014, p. 37-49.
128. RUS, Remus, „Scrierile sacre ale marilor religii”, în *Orthodoxia*, 1/1973, p. 66-82.
129. SALLOUKH, Bassel, „Syria and Lebanon: A Brotherhood Transformed”, în *Middle East Report*, 236/2005, p. 14-21.
130. SANDU, Dan, „«Cinci cuvinte cu mintea mea» (I Corintheni 14, 19). Valoarea limbajului în exegeza biblică și experiența liturgică, mijloace de cunoaștere a lui Dumnezeu”, în Mihai VIZITIU (ed.), *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie izvoare ale vieții veșnice*, Iași, Editura Trinitas, 2008, p. 203-217.
131. SAOÛT, Yves, „Les disciples d’Emmaoüs”, în *Cahiers Evangile*, 137/2006, p. 104-107.
132. SCHICK, Robert, „Christian Life in Palestine during the Early Islamic Period”, în *The Biblical Archaeologist*, 4/1988, p. 238-239.
133. SCHOELER, Gregor, „Character and Authenticity of the Muslim Tradition on the Life of Muhammad”, în *Arabica*, 49-3/2002, p. 360-366.
134. SHOEMAKER, Stephen J., „Muhammad and the Qur’ān”, în Scott F. JOHNSON (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 1081-1092.
135. SIMON, R., „Mani and Muhammad”, în *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 21/1997, p. 127-136.
136. STARCKY, Jean, „The Nabataeans: A historical Sketch”, în *The Biblical Archaeologist*, 4/1955, p. 81-106.
137. SZILÁGYI, Krisztina, „Muhammad and the monk: the making of the christian Bahīra legend”, în *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 34/2008, p. 169-207.

138. TARDIEU, Nichel, „L'arrivée des manichéens à al-Hira”, în Pierre CANIVET, Jean-Paul REY-COQUAIS, *La Syrie de Byzance à l'islam VII-VIII siècles*, Damasc, Institutul Francez, 1992, p. 13-22.
139. THOMASSET, Alain, „La poétique biblique comme méta-éthique théologique. La parabole et la vertu”, în J. Verheyden, T.L. Hettema, P. Vandecasteele, *Paul Ricoeur. Poetics and Religion*, Leuven-Paris, Peeters, 2011, p. 101-126.
140. IDEM, „La théologie morale comme tiple herméneutique”, în *Revue d'éthique et de théologie morale*, 4/2006, p. 47-70.
141. IDEM, „Paul Ricoeur au fondement d'une éthique herméneutique et narrative enracinée dans une ontologie de l'action”, în *Études Ricoeuriennes*, IX, 2/2018, p. 149-159.
142. IDEM, „Personnages bibliques et «formation» éthique des lecteurs”, în Camille FOCANT, André WÉNIN (ed.), *Analyse narrative et Bible*, Leuven, Peeters, 2005, p. 73-94.
143. IDEM, „Toward a Hermeneutic and Narrative Moral Theology: Paul Ricoeur's contributions to new approaches in christian ethics”, în Andrzej Wiercinski (ed.), *Between suspicion and sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, Toronto, The Hermeneutic Press, 2003, p. 315-332.
144. TISIN, Jean-Hugo, „Notes sur les apocalypses midrachiques avant et après la conquête islamique de Jérusalem (638), «La 'aggada du Messie» et «Les signes du Messie»”, în Marie-Thérèse URVOY (coord.), *En hommage au père Jacques Jomier, o.p.*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2002, p. 192-199.
145. TOLAN, John, „Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's Vita Mahumeti”, în *Journal of Medieval History*, 22-1/1996, p. 25-41.
146. TOLAN, John, „Un cadavre mutilé: le déchirement polémique de Mahomet”, în *Le Moyen-Âge*, 1/1998, p. 51-66.

147. URVOY, Marie-Thérèse, „La morale conjugale dans l'islam”, în *Revue d'éthique et de théologie morale*, 3/2006, p. 9-34.
148. VASILIEV, A. A., „The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II”, în *Dumbarton Oaks Papers*, 9-10/1956, p. 23-47.
149. VASILIU, Anca, „André Scrima l'étranger”, în *Contacts*, 207/2004, p. 211-222.
150. Van Der VEKEN, J., „Can the true God be the God of one book? The particularity of religion and the universality of reason”, în J. COPPENS (coord.), *La Notion Biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Leuven, Editions J. Duculot S.A., Gembloux (Belgique) – Leuven University Press, 1975, p. 431-444.
151. VLADIMIRESCU, Mihai Valentin, „Virtutea iubirii – temelie a familiei creștine”, în Viorel SAVA, Ilie MELNICIUC-PUICĂ (coord.), *Familia în societatea contemporană*, Iași, Editura Doxologia, 2011, p. 407-416.
152. WEISS, Holger, „Zakāt and the Question of Social Welfare. An Introductory Essay on Islamic Economics and Its Implications for Social Welfare”, în *Social welfare in Muslim societies in Africa*, Stockholm, Nordiska Afrikainstitutet, 2002, p. 9-21.
153. WINNAIL, Douglas, „Livres qui ont changé le monde”, în *Le Monde de Demain*, 3/2016, p. 26-39.
154. DE XIVREY, Berger, „Mémoire sur la vie et les ouvrages de l'empereur Manuel Paléologue”, în *Mémoires de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, tome XIX, 2, Paris, 1833.
155. YANNOULATOS, Anastasios, „Probleme și perspective ale dialogului inter-religios: o viziune ortodoxă răsăriteană”, traducere de Ioan Filimon, în *Altarul Reîntregirii*, 1/2014, p. 235-245.

Surse web

156. ACAR, Ismail, *Interactions between Prophet Muhammad and Christians*, în „The Fountain of Life, Knowledge, and Belief”, 50/2005, consultat la <http://www.fountainmagazine.com/Issue/detail/Interactions-between-Prophet-Muhammad-and-Christians> (accesat la data de 11.12.2014).
157. AJAMÎ, Dral, „Couper les mains du voleur selon le Coran en Islam”, în *Que dit vraiment le Coran*, consultat la <http://www.alajami.fr/index.php/2018/01/25/amputation-de-la-main-du-voleur-selon-le-coran-et-en-islam/> (accesat la data de 11.02.2019).
158. BENJAMIN, Walter, „Despre limbaj în genere și despre limbajul omului”, în *IDEA. Artă+societate*, 30-31/2008, consultat la <http://idea.ro/revista/?q=ro/node/40&articol=569> (accesat la data de 12.05.2016).
159. BOYER, Chrystian, „Pétra, capitale des Nabatéens”, în *La Caravane virtuelle*, 26 mai 2006, consultat la http://www.interbible.org/interBible/caravane/voyage/2006/voy_060526.htm (accesat la data de 23.10.2015).
160. CARUS, Titus Lucretius, *De Rerum Natura*, I, 932, consultat la <http://www.thelatinlibrary.com> (accesat la data de 20.09.2016).
161. *** Conciliu Vatican II, *Dei Verbum. Constituția dogmatică despre revelația divină*, Capitolul 23: Îndatorirea apostolică a cercetătorilor, consultat la <https://www.magisteriu.ro/dei-verbum-1965/> (accesat la data la 20.11.2017).
162. CONSTANTINOAE, Irineu, „Viața primilor creștini”, în *Lumina*, 16 septembrie 2011, consultat la <http://ziarullumina.ro/viata-primilor-crestini-5117.html> (accesat la data de 17.12.2018).

163. „Daech assassine des chrétiens d'Éthiopie”, în *Le Figaro*, consultat la <http://www.lefigaro.fr/international/2015/04/20/01003-20150420ARTFIG00285-daech-assassine-des-chretiens-d-ethiopie.php> (accesat la data de 20.04.2015).
164. GHIȚIU, Paul, „Apocalipsa Europei? (III) Despre război și minciună în islam”, în *RostOnline*, consultat la <https://www.rostonline.ro/2016/01/apocalipsa-europei-iii-despre-razboi-si-minciuna-in-islam/> (accesat la data de 26.02.2019).
165. GILLIOT, Claude Georges Louis, „Exegesis of the Qu'rân. Classical and Medieval”, in *Middle East and Islamic Studies*, 2002, consultat la https://www.researchgate.net/publication/301588461_Exegesis_of_the_Qur'an_Classical_and_Medieval (accesat la data de 16.04.2017).
166. Γρηγορίου Νύσσης, Ἀντιρρητικός Β', ΕΠΕ, Γρηγορίου Νύσσης Ἔργα 2, p. 436, *apud* Ierótheos VLACHOS, *Glasul lui Dumnezeu și limbile oamenilor*, în „Pemptousia”, 23 mai 2014, consultat la <http://www.pemptousia.ro/2014/05/glasullui-dumnezeu-si-limbile-oamenilor/> (accesat la data de 28.06.2014).
167. HASTINGS, James, *Dictionary of Christ and the Gospels*, II, New York, Charles Scribners Sons – Edinburgh, T&T Clark, 1908, p. 726, consultat la <https://archive.org/stream/dictionaryofchri02hastuoft#page/n7/mode/2up> (accesat la data de 29.06.2014).
168. „L'Etat islamique assassine 28 chrétiens en Libye”, în *Le Monde*, consultat la http://www.lemonde.fr/recherche/?keywords=chretiens+tues&qt=recherche_globale (accesat la data de 19.04.2015).
169. LINGS, Martin, *Muhammad, his life based on the earliest sources*, s.l., The Islamic Texts Society, 1991, consul-

- tat la https://www.kalamullah.com/Martin%20Lings/muhammad_martin_Lings.pdf (accesat la data de 12.06.2015).
170. MASUD, Muhammad Khalid, „Zakat in Islamic Law”, consultat la <https://www.academia.edu/4378082/Zakat> (accesat la data de 12.12.2018).
 171. *** *Material for the Evaluation of the Sources of the Qu’ran*, consultat la <http://www.answering-islam.org/Quran/Sources/> (accesat la data de 24.03.2014).
 172. OSMAN, Aziz Beşir, „Importanța zilei de vineri”, în *Islam România*, consultat la <https://islamromania.ro/importanta-zilei-de-vineri/> (accesat la data de 23.02.2019).
 173. PAYNE, Stanley G., *A Hystory of Spain and Portugal*, vol. I, s.l., University of Wisconsin Press, 1973 (ediție consultată în varianta electronică în *The Library of Iberian Resources Online*).
 174. „Persecuted Church”, în *The Times*, consultat la <http://www.thetimes.co.uk/tto/opinion/leaders/article4305898.ece> (accesat la data de 24.12.2014).
 175. PREDĂ, Radu, „Creștinismul pe harta dinamică a Europei. O abordare social-teologică”, în *Tabor*, 2/2008, consultat la http://www.taborrevista.ro/in_ro.php?module=content_full&id=10267 (accesat la data de 24.11.2014).
 176. *** *Raportul Human Rights Watch*, 2001, consultat la https://www.hrw.org/legacy/press/2001/04/un_oral12_0405.htm (accesat la data de 17.02.2018).
 177. *** *Saudi Arabia: Basic Law of Government*, consultat la <http://www.saudinf.com/main/c541.htm> (accesat la data de 25.01.2015).
 178. SHALTOOT, Mahmood, „Temporary Marriage in Islam”, în *Al-Sha’ab newspaper*, consultat la

lam.org/shiite-encyclopedia-ahlul-bayt-dilp-team/temporary-marriage-islam-part-8-some-frequently-asked (accesat la data de 24.02.2019).

179. „Terror in Syrien: IS-Miliz lässt 19 Christen gegen Lösegeld frei”, în *Die Spiegel*, consultat la <http://www.spiegel.de/politik/ausland/islamischer-staat-is-laesst-19-syrische-christen-frei-a-1021228.html> (accesat la data de 02.03.2015).
180. *The Constitution of Greece*, consultat la https://constitutii.files.wordpress.com/2013/01/greek_2001.pdf (accesat la data de 25.01.2015).
181. TISDAL, Clair, *The original sources of The Qu'ran*, consultat la <http://www.answering-islam.org/Books/Tisdall/Sources/> (accesat la data de 24.03.2014).
182. *** *Tratat de instituire a unei Constituții pentru Europa*, 18 iulie 2003 (document în format PDF: http://ec.europa.eu/romania/documents/eu_romania/tema_27.pdf).
183. *** *Tratatele U.E. Texte integrale*, consultat la http://europa.eu/eulaw/decisionmaking/treaties/index_ro.htm (accesat la data de 02.12.2014).

Prin citirea acestei lucrări de teologie, vom înțelege diferențele de ordin moral dintre preceptele Sfintei Scripturi și preceptele Coranului. Astfel, ni se va lămuri faptul că Biblia nu este documentul vetust ce cuprinde doar prescripții morale pentru credincioșii din toate timpurile, ci că Biblia prezintă structura existenței umane și articularea gândului lui Dumnezeu pentru capacitățile intelectuale și spirituale ale omului dintotdeauna. Coranul, însă, în accepțiunile teologice musulmane, este cuvântul lui Allah dictat lui Mahomed direct în limba arabă și care rămâne închis în el însuși, neavând puterea de a transforma oamenii din punct de vedere spiritual și de a le oferi prilejul unui dialog direct și deschis cu Dumnezeu. Biblia, în schimb, rămâne mereu deschisă în mijlocul Bisericii în care s-a dezvoltat și al cărei Cap este Hristos Însuși, Logosul divin și Cuvântul vieții.

† Irineu

Arhiepiscop al Alba Iuliei

ISSN 978-606-509-471-0



9 786065 094710